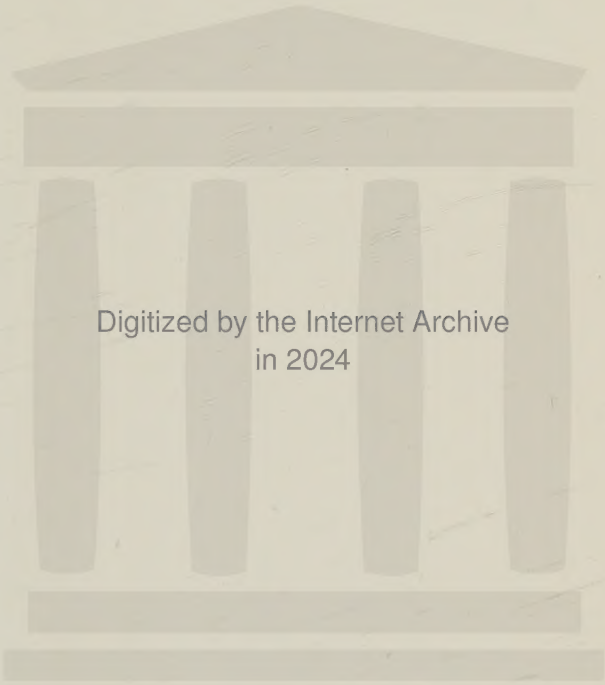
Jesuit-Krauss-McCormick Library
B2954.M27 G63 1977 1
Gèortz, Heinz-Jèurgen. MAIN
Franz von Baaders anthropologischer Sta
3 9967 00153 4077

jstc
Library
Jesuit School of Theology in Chicago



Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/franzvonbaadersa0000grtz

Heinz-Jürgen Görtz

Franz von Baaders »Anthropologischer Standpunkt«

Symposion

Alber

Heinz-Jürgen Görtz

Franz von Baaders »Anthropologischer Standpunkt«

Symposion

PHILOSOPHISCHE SCHRIFTENREIHE

BEGRÜNDET VON
MAX MÜLLER, BERNHARD WELTE, ERIK WOLF

HERAUSGEGEBEN VON
ROBERT SPAEMANN,
KLAUS HEMMERLE, ALEXANDER HOLLERBACH

Heinz-Jürgen Görtz

Franz von Baaders »Anthropologischer Standpunkt«

VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN

Library
Jesuit School of Theology
in Chicago

Zur Zitation: In der Arbeit zitieren wir zur Stelle wichtige Untersuchungen mit ausführlicher Titelangabe, schon eingeführte Werke u. a. mit dem Namen des Autors und einem signifikanten Substantiv aus dem Titel als Stichwort zum Auffinden im Literaturverzeichnis.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Görtz, Heinz-Jürgen
Franz von Baaders „Anthropologischer Standpunkt". – 1. Aufl. – Freiburg [Breisgau], München: Alber, 1977.
(Symposion; 56)
ISBN 3-495-47379-3

Symposion 56

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1977
Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH Kempten
ISBN 3-495-47379-3

E
3954
.1127
G63
1977

Inhalt

Vorwort 9

Einleitung 11

1. *Zugang von außen: Phänomenologie des Denkens in und aus der Mitte* 23

1.1 Der Ort des Menschen in der Mitte 23
1.1.1 Das Denken als Ort des Menschen in der Mitte 25
1.1.2 Die konstitutiven Elemente der Mitte 27
1.1.3 Das Denken als Ort des Menschen in der Mitte von Mensch, Welt und Gott 28
1.1.3.1 Die je andere Mitte des Menschen als Mitte von Mensch, Welt und Gott 29
1.1.3.2. Die Konstitution der je anderen Mitte von Mensch, Welt und Gott durch die Elemente der Mitte 30
1.1.3.2.1 Die Mitte des Menschen 31
1.1.3.2.2 Die Mitte der Welt 32
1.1.3.2.3 Die Mitte Gottes 34

1.2 Das Geschehen der Mitte 35
1.2.1 Das Geschehen der Mitte als Vermittlung des Denkens . . 36
1.2.2 Gefüge und Geschehen der Vermittlung 37
1.2.3 Das Vermittlungsgeschehen des Denkens 42
1.2.3.1 Das Vermittlungsgeschehen des Denkens als Vermittlung von Mensch, Welt und Gott 46
1.2.3.2 Die Vermittlung von Mensch, Welt und Gott im Vermittlungsgeschehen des Denkens 48
1.2.3.2.1 Die Geschichte des Menschen 48
1.2.3.2.2 Die Geschichte der Welt 53
1.2.3.2.3 Die Geschichte Gottes 57

1.3 Der Ursprung (in) der Mitte 64
1.3.1 Der Ursprung des Denkens als Ursprung (in) der Mitte . 66
1.3.2 Das Ursprungsgeschehen der Mitte 67
1.3.3 Das Ursprungsgeschehen des Denkens 78
1.3.3.1 Das Ursprungsgeschehen des Denkens und der Ursprung von Mensch, Welt und Gott 86
1.3.3.2 Der Ursprung des Menschen, der Welt und Gottes im Ursprungsgeschehen des Denkens 89
1.3.3.2.1 Der Ursprung des Menschen 90
1.3.3.2.2 Der Ursprung der Welt 98
1.3.3.2.3 Der Ursprung Gottes 102

2. *Zugang von innen: Baaders anthropologischer Standpunkt* 114

2.1 Erkenntnis in der Mitte: Baaders Begriff der „Speculativen Dogmatik“ 114
2.1.1 Historie und Begriff 121
2.1.2 Der spekulative Begriff 132
2.1.2.1 Das Negativ der Abstraktion 132
2.1.2.2 Der spekulative Begriff als konkreter Begriff 137
2.1.2.2.1 Positivität und Freiheit 137
2.1.2.2.2 Zentralität und Genialität 139
2.1.2.2.3 Idealität und Gemütvollheit 147
2.1.3 Der spekulative Begriff als Begriff der Religion 154
2.1.4 Der anthropologische Standpunkt der spekulativen Dogmatik 168

2.2 Konstitution des Menschen als Mitte: Dynamische Genese des Menschen 170
2.2.1 Produktion als Vermittlung der Idee 174
2.2.1.1 Der Zirkel des Verstehens von Produktion 174
2.2.1.2 Das Kreisgeschehen der Produktion 176
2.2.1.2.1 Produktion als Kreisgeschehen 176
2.2.1.2.2 Das Vermittlungsgeschehen der immanenten Produktion . 180
2.2.1.2.3 Das Vermittlungsgeschehen der emanenten Produktion . 187
2.2.2 Produktion als Vermittlung des anthropologischen Standpunkts 203
2.2.3 Produktion als Vermittlung des Bildes 208
2.2.4 Baaders Idee vom Menschen als Bild Gottes 228

2.3 Bedrohung und Restitution der Mitte: Spekulative Vermittlung der konkreten Geschichte des Menschen 237
2.3.1 Die „Versetztheit“ des Menschen aus der Mitte 239
2.3.2 Die Restitution des Menschen in der Mitte 259

2.3.2.1 Der Horizont der Restitution 260
2.3.2.2 Das Geschehen der Restitution 269
2.3.2.3 Restitution als Genese des anthropologischen Standpunkts 276

3. *Schluß* 287

Literaturverzeichnis 305

Sachregister 316

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommer 1976 abgeschlossen und im Dezember 1976 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. als Dissertation angenommen. Der Fakultät und den Korreferenten Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann und Prof. Dr. Bernhard Welte gilt mein herzlicher Dank.

Besonders zu danken aber habe ich dem Referenten dieser Arbeit, meinem Lehrer Prof. Dr. Klaus Hemmerle, dem jetzigen Bischof von Aachen. Er hat mich nicht nur auf die Spur Baaders gebracht, sondern überhaupt in theologisches und philosophisches Denken eingeführt. Dies freilich auf seine besondere Weise. Und so versteht sich denn auch diese Arbeit als Weiterdenken auf dem Weg, den Klaus Hemmerle in das Werk Baaders gebahnt hat. Die von ihm in der Einleitung zu „Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung" (Symposion 13), Freiburg/München 1963, 12–14 getroffenen Vorentscheide, vor allem jene, „von dem ausdrücklichen Betracht seiner [d. h. Baaders] geistesgeschichtlichen Querverbindungen abzusehen, die materiale Aufbereitung seiner Aussage vorauszusetzen, auf ihrem Ergebnis aufbauend das von Baader Gedachte als Möglichkeit eigenen Denkens nachzuvollziehen und so seinen phänomenalen Anlaß offenzulegen" (a. a. O. 13), gelten gleichwohl für unser eigenes Vorgehen. Wenn diese Arbeit daher in ihrer inneren Geschichte ihrem Referenten nahezu alles verdankt, so nicht weniger in ihrer äußeren Geschichte. Klaus Hemmerle hat die Arbeit bis in ihre endgültige Gestalt hinein mit seiner stets ermunternden Kritik engagiert begleitet. Auch den Freunden, für die ich hier stellvertretend Reinhard Göllner, Anton van Hooff OSB, Klaus Kienzler und Wolfgang Schneider nennen möchte, danke ich herzlich. Jeder von ihnen hat in unseren Gesprä-

chen auf seine Weise zur Entstehung und Gestalt dieser Arbeit beigetragen.

Ich danke weiterhin den Herausgebern des Symposions und dem Karl Alber Verlag für die Aufnahme des Bandes in ihre Reihe. Schließlich wäre mir ohne die namhaften Druckkostenzuschüsse des Erzbischöflichen Ordinariats Freiburg, der Wissenschaftlichen Gesellschaft Freiburg und – auf Fürsprache des Dompropstes von Essen Alois Reiermann – des Bischöflichen Generalvikariats Essen eine Veröffentlichung in dieser Form nicht möglich gewesen.

Gottenheim, im Mai 1977 Heinz-Jürgen Görtz

Einleitung

„Immer und an allen Stellen wird in der Theologie zwar das Wort Gottes zu denken versucht, aber immer doch in einem menschlichen Denken und daher in menschlichen Kategorien und Denkformen."[1] In diesem Sinne „braucht das Wort Gottes den Menschen", wenn es „als Wort Gottes wirklich werden soll".[2] Diese Grundeinsicht Bernhard Weltes,[3] aus der die methodische Anweisung folgt, das Wort Gottes von seiner Ankunft ins menschliche Verstehen her zu bedenken und näherhin nach den „Voraussetzungen" der Offenbarung im Menschen zu fragen, hat seinerzeit Karl Rahner bereits elementar formuliert.[4] Seitdem – und schließlich in besonderem Maß heute – wird die Forderung nach einem anthropologischen Standpunkt in der Theologie allenthalben erhoben.

Im Gegenstoß dazu erheben sich jedoch Anfragen, ob nicht in

---

[1] B. Welte, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg–Basel–Wien 1966, 48 f.

[2] A. a. O. 41.

[3] Sie zieht sich wie ein Leitfaden durch alle seine Arbeiten. Vgl. bes. neben Heilsverständnis: Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, in: Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg–Basel–Wien 1965, 113–151; Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft, a. a. O. 351–365; Die Philosophie in der Theologie, a. a. O. 366–379; Was hat die Philosophie in der Theologie zu tun?, in: Theologische Quartalschrift 4 (1974), 303–310.

[4] Vor allem in: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, neu bearb. von J. B. Metz, München 1963; weiterhin: Die Forderung nach einer Kurzformel des christlichen Glaubens, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, 153–164; Theologie und Anthropologie, a. a. O. 43–65; Christlicher Humanismus, a. a. O. 239–259; Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, in: Schriften zur Theologie, Bd. 9, Einsiedeln–Zürich–Köln 1970, 242–258; Überlegungen zur Methode der Theologie, a. a. O. 79–126; Freiheit der Theologie und kirchliche Orthodoxie, in: Concilium 6/7 (1971), 427–434.

einem solchen Ausgehen vom Menschen das Wesen von Theologie verfremdet und die Positivität Gottes und der alleinige Anfang bei ihm enggeführt werden.[5] Wo ist in dieser Spannung der Theologie anzufangen, daß darin der göttliche Gott und der menschliche Mensch anfangen? Wie sind diese Anfänge zu vermitteln? Schließen sie einander aus oder bringen sie sich gegenseitig ins Spiel?

Diese Fragen haben in der Geschichte des Denkens immer wieder Denker herausgefordert, sich ihnen zu stellen und die Ansätze von unten und von oben miteinander zu vermitteln. So etwa Anselm von Canterbury, der diese Vermittlung in seinem Programm der „fides quaerens intellectum" dergestalt angeht, daß fides und intellectus aus je eigener Ursprünglichkeit ineinander und ineinander ins Selbe entspringen. Jener in sich stehende Gedanke (von unten) ist gesucht, der zugleich die reine Ankunft des sich selber vollziehenden Gottes (von oben) ist.[6] So auch Bonaventura, der die Frage: „ubi debet incipere"[7] ausdrücklich stellt. Sein Anfang von unten läßt sich von oben, vom „Vater der Lichter"[8] als dem Anfang schlechthin, mit sich selbst so beschenken, daß im Empfangen dieses Geschenks der Anfang von unten und oben anfängt. Dieser Umschlag von Deszensus und Aszensus ineinander aber begibt sich in der Mitte, „quod est Christus; quod medium si negligatur, nihil habetur."[9] Im Kontext eines ganz anderen epochalen Seins- und Selbstverständnisses geht Pascal unsere Frage an. Für ihn fällt die Entscheidung des Anfangs im „Coeur". Das Coeur schließt die „Ordnungen"[10] des Unten und Oben allererst als solche auf. Darin läßt es sehen, daß das Oben nicht von unten, ja nicht einmal das Unten selbst von unten, sondern nur von der höheren Ordnung des

---

[5] Zur Frage anthropologischer oder theologischer Ansatz von Theologie siehe K. Lehmann, Karl Rahner, in: H. Vorgrimler / R. v. d. Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg–Basel–Wien 1970, 143–181, bes. 157–170 und die dort angeführte Literatur.

[6] Siehe vor allem Proslogion, Prooemium und cap. 1; Cur deus homo.

[7] Collationes in Hexaemeron I, 1.

[8] Itinerarium mentis in Deum, Prolog 1; De reductione artium ad theologiam 1; Breviloqium, Prolog I, 2.

[9] Collationes in Hexeameron I, 1.

[10] Der Begriff der „Ordnung" wird hier durchaus im Sinne Pascals als jeweilige Ordnung des Ganzen und Hinblick aufs Ganze genommen; siehe hierzu Pascal, Pensées (ed. Brunschvicg), fr 793, wo solchermaßen von Ordnung gesprochen wird.

Oben in den Blick kommt. Indem es aber dies zeigt, geht das Coeur selbst als jenes Denken auf, das als Denken (von unten) doch seinen Ort im Oben nimmt und in dem sich gerade die Vermittlung bzw. Befreiung der Ordnungen, eben auch der des Unten, zu sich selbst und zueinander ereignet.[11]

Allen diesen Vermittlungen eignet jener denkwürdige Zug, daß die Ordnung des Unten ihre Mitte nicht in sich selbst hat, daß sie daher nicht ganz bzw. heil ist, welche Differenz entweder vom Menschen her-rührt oder ihn in seinem Wesen be-rührt. Anselm faßt diese Wesensdifferenz des Menschen ins Gebet: „Denique ad te videndum factus sum – et nondum feci, propter quod factus sum."[12] Auch nach Bonaventura kann der Mensch nicht mit sich selbst, so wie er hier und jetzt ist, und unabhängig von dem, was er in der Theologie anfangen will, anfangen. „Sed primo loquendum est de nobis ipsis et videndum, quales esse debemus."[13] Die Mitte, in der sich der Mensch nach Pascal befindet, ist gerade nicht der Einheit und Ganzheit gewährende Punkt der Identität, vielmehr wird die Mitte zum Ort der Erfahrung menschlicher Selbst- da Weltentfremdung, des Ausgesetztseins dem „Schweigen der unendlichen Räume".[14] Sie ist Ausdruck der „Disproportion de l'homme".[15] „Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout."[16] Und doch hat der Mensch in der Spannung dieser Mitte anzufangen und zu leben.

In der Reihe der hier zu nennenden Gedanken der Tradition, für die wir auf Anselm, Bonaventura und Pascal nur andeutungsweise und beispielhaft hingewiesen haben, spielt Franz von Baader eine besondere Rolle, insofern er in seinem religiösen Denken ausdrücklich den anthropologischen Standpunkt postuliert und reflektiert. Die Forderung nach einem anthropologischen Standpunkt des Denkens gilt ihm nicht nur als immanent theologisches Problem,

---

[11] Zum „Coeur" siehe Pensées (ed. Brunschvicg), fr 277, 282, 268; zu seiner Abgrenzung von „raison" als bloßem Ansatz „von unten" vor allem fr 283, 276, 274.

[12] Proslogion, cap. 1.

[13] Collationes in Hexaemeron I, 2.

[14] Vgl. Pensées (ed. Brunschvicg), fr 206.

[15] A. a. O. fr. 72.

[16] Ebd.

sondern auch als Problem des Zusammenhangs und Ineinanders von Theologie und Philosophie. Was kann anthropologischer Standpunkt im Sinn einer unverkürzten Theologie sinnvoll heißen, was nicht, und was kann er zur Vermittlung von Theologie und Philosophie beitragen?, lauten die sich daraus ergebenden Fragen.

Der Vorgang ins Werk Franz von Baaders stößt auf die besonderen Schwierigkeiten seines Sprechens und Denkens. Klaus Hemmerle hat auf diesen eigentümlichen Sprach- und Denkstil Baaders aufmerksam gemacht.[17] Als „Gliederungsprinzip" des Werkes hält er fest, „daß Baader grundsätzlich Fragmente schreibt. Auch Vorlesungen, Abhandlungen, längere Schriften unter einem sachbezogenen Titel, bestätigen dies im Grunde. Gerade bei solchen Werken überrascht das Verhältnis zwischen Überschrift und Inhalt, überrascht die Gliederung des Inhalts, überraschen Einsätze und Absprünge der Gedankenführung".[18] Dieses das Ganze des Werkes zusammenhaltende oder gerade auseinandersprengende Gliederungsprinzip spiegelt das Instrumentarium im Kleinen und Einzelnen. Denn „Baaders Sprechen konzentriert sich jeweils um Formeln, Schemata, Bilder".[19] Hemmerle bringt diesen Sprachstil Baaders auf die Begriffe „‚Sprung' und ‚Verbindung'. Sowohl der fragmentarische Charakter des Gesamten wie auch die ständige Einbeziehung von Formel, Schema und mythischem Bild in die spekulative Erörterung haben es zur Folge, daß dem verstehenden Mitgehen kaum geknüpfte Fäden abgerissen und daß ihm andererseits stets neue Fäden zwischen den entlegensten Punkten geknüpft werden. Hat man immer wieder den Eindruck, Baader halte nicht beim selben Gedanken aus, so entspricht dem nicht weniger oft das Erstaunen darüber, wie Disparates sich in der Tat durch Baaders Denken und Sprechen in einen Zusammenhang fügt."[20] Dies gilt nicht zuletzt auch für Baaders Umgang mit anderen Denkern, von denen er sich einerseits in scharfer Polemik absetzt, mit denen er

---

[17] Zuletzt und ausdrücklich in dem bislang unveröffentlichten Vortrag beim Arbeitskreis der Fritz-Thyssen-Stiftung „Katholische Theologie im 19. Jahrhundert" im November 1973: Die Denkstruktur Franz von Baaders als Zugang zu seiner geistesgeschichtlichen Position.

[18] A. a. O. 8.

[19] Ebd.

[20] Ebd.

sich andererseits aber Differenzierungen des Gedankens gewinnend verbindet.

Der nähere Hinblick auf den Denkstil bewährt das am Sprachstil Erhobene. Er läßt sehen, wie der fragmentarische Charakter Baaderschen Sprechens im Interesse am Ganzen begründet ist. „Wenn nämlich gerade der Sprung ein Mittel ist, um Verbindungen aufzuhellen, die als solche in einem ‚durchgeführten' Denken so nicht sichtbar würden, dann wird das Fragment zur Spiegelung des Ganzen, das als Ganzes gerade zu entgehen drohte, wo es nur im ganzen behandelt würde."[21] Auf je eigene Weise enthalten das Ganze die Formeln, die sich „aufs Entlegene, scheinbar Unverbundene anwenden [...] [lassen], ohne es zu verfremden", die mythischen Bilder, die „zur Erhebung einer das Konkrete konstituierenden Vor-geschichte" dienen, die für Baader so zentralen Schemata, deren Anschaulichkeit „als Anschaulichkeit von Proportion, von Beziehung" mehr sieht „als die eingrenzende Festlegung des Begreifens", die allgemeiner ist als diese, „allgemeiner freilich durch die größere Kraft, Konkretes in seiner Konkretheit aufzuschließen".[22] Diese Spannung zwischen dem Charakter der Stilmittel als solchen und ihrer spezifischen Anwendung durch Baader „findet sich auch in seinem Umgang mit Zitaten, in seiner Praxis von Exegese. Zitat ist der Absprung in den eigenen Ansatz, Exegese die Zeugung des eigenen Gedankens."[23]

Ihre Zuspitzung erhält die Schwierigkeit des Vorgangs in das in sich sehr konsistente, in seiner Gestalt aber so pluriforme Denken Baaders dadurch, daß die „Formeln, Bilder und Schemata und darüber hinaus das begriffliche Vokabular [...] bei Baader weithin konstant [sind], keineswegs konstant [...] aber die jeweilige Anwendung"[24] ist. Und doch denkt Baader in diesen unterschiedlichen Anwendungen gleicher Instrumentarien dasselbe. Diese Schwierigkeiten des Zugangs zu Baader gelten überhaupt und betreffen so auch jenen Vorgang, der sich auf sein im engeren Sinn theologisch-philosophisches Werk beschränkt.

Weil dem so ist, verzichten wir auf die Erhebung einzelner

---

[21] A. a. O. 9.
[22] A. a. O. 10.
[23] Ebd.
[24] A. a. O. 11.

Aussagen Baaders zu diesem oder jenem Thema und auf ihre flächendeckende Beschreibung auf sein großes Werk hin. Denn hierzu gibt es einige weiter unten zu nennende wichtige Vorarbeiten. Unser Ziel sind eben keine flächendeckenden Aussagen, vielmehr lautet die Frage zugespitzt: was heißt anthropologischer Standpunkt? Und wie zeigt sich von ihm her das Verhältnis eines Ansatzes von unten und oben und das Ineinander von Theologie und Philosophie?

Weil Baaders Sprech- und Denkweise so verflochten ist, bedarf es bei ihm eines Einstiegs, der anscheinend von seinem Text abrückt und in einer Unmittelbarkeit zum Phänomen steht, die eine Lesehilfe, eine Art Folie gibt, auf welcher überhaupt erst das Ganze bzw. die Mitte und der Anfang in ihr erhebbar wird. Wir unternehmen daher zunächst auf eine dem Schein nach ganz andere und doch im Grunde auf Baader bezogene, ja ihm sich verdankende Weise eine Phänomenologie des Denkens in und aus der Mitte des Menschen, um uns Baaders anthropologischem Standpunkt zu nähern, weil der Mensch das Wesen der Mitte und der Vermittlung zwischen Gott, Welt und Mensch und sein Denken vermittelndes Denken schlechthin sind. In dieser Phänomenologie wird die These Baaders unmittelbar aufbereitet und zugleich eine Hilfe gewonnen, über die Reichweite Baaders hinauszuschauen. Von vier Seiten weiß sich diese Phänomenologie inspiriert: vom Bedenken dieser Thematik bei Franz Rosenzweig[25], von anderen Gedanken der Mitte, vor allem dem Pascals und dem christologisch gewendeten Bonaventuras, vom Mitvollzug jenes Durchbruchs in ein neues Denken der Strukturontologie Heinrich Rombachs[26] und nicht zuletzt von Klaus Hemmerle, von der Weise, wie er an Baader herangegangen ist und von seiner Erfahrung, aus dem Zugang von außen in die Mitte des Baaderschen Denkens zu treffen.[27] Die struktural ähn-

---

[25] Vor allem der Werke: Der Stern der Erlösung, Erstausgabe in drei Bdn., Frankfurt a. M. 1921, 3. Aufl. Heidelberg 1954, 4. Aufl. 's-Gravenhage 1973; Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, hrsg. u. eingel. von N. N. Glatzer, Düsseldorf 1964; Kleinere Schriften, Berlin 1937.

[26] Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg–München 1971.

[27] Durchgeführt in: Philosophische Grundlagen zu Franz von Baaders Gedanke der Schöpfung, Diss. Freiburg i. Br. 1956 und deren überarbeitete Fassung in: Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung (Symposion 13), Freiburg–München 1963.

lichen Problematiken Bonaventuras, Pascals und Rosenzweigs sollen dabei jedoch nicht im Blick auf Baader einzeln durchkonjugiert werden, weil das zu einer Überfrachtung und Überforderung des in sich schwierigen Textes führte.

Unser phänomenologischer Ansatz von unten bzw. außen, der vom Gedanken Baaders her auf ihn zudenkt, der also von einem Vorbegriff des Baaderschen Gedankens her reflektiert, welchem Denken dieser Gedanke von sich her aufgeht, ist hingegen nun im Ansatz von oben bzw. innen als Zugang in das Denken Baaders zu bewähren. Von oben erst, vom Mitvollzug des Baaderschen Gedankens her, zeigt sich, ob unser Vorgang und der Vorgang Baaders ineinander und ineinander ins selbe vorgehen. Phänomenologie und Textinterpretation, Zugang von außen und Zugang von innen tragen sich also gegenseitig.

Im Zugang von innen ist zunächst das Feld auszumachen – die spekulative Dogmatik –, auf dem Baader den anthropologischen Standpunkt einnimmt. Näherhin ist nach den feldkonstitutiven Elementen, den feldimmanenten Momenten und nach ihrem genetischen Zusammenhang zu fragen, d. h. danach, was der anthropologische Standpunkt erschließt – nämlich das Verhältnis von Theologie und Philosophie –, wie er dieses Zueinander erschließt – nämlich spekulativ – und schließlich warum in diesem Feld gerade dieses und nicht jenes so und nicht anders sich zeigt – eben weil Baader den anthropologischen Standpunkt wählt. Der Durchstoß zum anthropologischen Standpunkt entdeckt sich dabei als Ausgang von ihm. Dieser Ausgangspunkt ist als solcher eigens zu befragen. Wie kommt es zum Menschen in der Mitte? Gefragt wird also nach der Vorgeschichte der Idee Baaders vom Menschen. Diese Vorgeschichte ist wiederum zu rekonstruieren aus der Geschichte des Menschen selbst, aus der Weise wie er Geschichte wirkt und in die Geschichte eingeht. Die Vorgeschichte geht nur in der geschichtlichen Wiederholung seitens des Menschen als immer schon überholte Vorgeschichte auf. Wie aber ist diese konkrete Geschichte des Menschen ihrerseits auf den Begriff zu bringen, wie ist sie spekulativ zu vermitteln? Warum geht der Mensch so vor, wie er vorgeht, unter welchen Bedingungen steht dieser Vorgang, was ist sein leitendes Interesse? Dies sind die hier zu stellenden Fragen, in denen die Unselbstverständlichkeit des Baaderschen Standpunkts, seine Be-

drohung und seine Restitution zu bedenken sind. Darin gewinnt schließlich Baaders anthropologischer Standpunkt seine eigene ihn unterscheidende Kontur, die wir zuletzt nachzeichnen wollen.

Wie verhält sich nun unser Vorgehen zu dem, was bereits über Baader gearbeitet wurde? Wenn man einmal von den frühen Arbeiten der Schüler Baaders und Herausgeber seiner Schriften absieht, die weitgehend den Charakter unkritischer Apologien haben – die zudem aufgearbeitet sind und die unsere Problematik nicht kennen –,[28] gilt für das 19. Jahrhundert das Urteil Schopenhauers: „den scheußlichen Baaderschen Aberwitz liest doch kein Mensch".[29] Wurde, wie Baumgardt aus den Akten des Berliner Staatsarchivs erhebt,[30] noch 1844 die Ausgabe der sämtlichen Werke durch Friedrich Wilhelm IV. besonders unterstützt, so erhält Hoffmann schon 1870 auf seinen Antrag um eine Subvention von 600 Talern für eine Gesamtdarstellung der Philosophie Baaders hin von Bismarck abschlägigen Bescheid. An bemerkenswerten Arbeiten weist so die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts lediglich die von Claasen (1886/87)[31] und Jung (1868)[32] auf. Erst mit den Aufbrüchen der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts wird auch das Interesse an Baader neu geweckt. Hier sind vor allem die historisch interessierten Arbeiten Liebs[33] und Baumgardts[34] sowie die durch die beson-

---

[28] Vgl. etwa F. Hoffmann, Vorhalle zur spekulativen Lehre Franz Baaders, Aschaffenburg 1836; Franz von Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft, Leipzig 1856; H. Hamberger, Die Cardinalpunkte der Franz Baader'schen Philosophie, Stuttgart 1855; Die Fundamentalbegriffe von Franz Baaders Ethik, Politik und Religions-Philosophie, Stuttgart 1858; A. Lutterbeck, Lebensepochen Baaders und Charakterisierung seines Systems der Philosophie, Würzburg 1860; Über den philosophischen Standpunkt Baaders, Mainz 1854.

[29] Siehe Schopenhauers Brief an Fraunstädt vom 2. Mai 1855; zitiert nach D. Baumgardt, Franz von Baader und die philosophische Romantik (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Buchreihe Bd. 10), Halle 1927, 10.

[30] Vgl. Baumgardt, 10 f.

[31] J. Claasen, Franz von Baaders Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie, 2 Bde., Stuttgart 1886/87.

[32] A. Jung, Über Franz von Baaders Dogmatik als Reform der Sozietätswissenschaft und der gesellschaftlichen Zustände, Erlangen 1868.

[33] F. Lieb, Baader und Kant, Diss. Basel 1923; Franz Baaders Jugendgeschichte. Die Frühentwicklung eines Romantikers, München 1926.

[34] Vor allem Baumgardts Arbeit hat immer noch den Rang eines Standardwerks.

dere Perspektive Othmar Spanns geprägten Arbeiten Sauters[35] zu nennen.

Die erste für unseren Zusammenhang belangvolle Schrift ist die motiv-orientierte Dissertation Spreckelmeyers (1938).[36] Unsere Untersuchung verdankt Spreckelmeyer wichtige Anstöße, insofern er die Bedeutung der „Centrumsmetaphysik" Baaders hervorhebt und von ihr seine „spekulative Untersuchung" der Themen und Motive Baaders angeht. Er unterbietet jedoch seinen eigenen Anspruch, indem er nicht alle von ihm aufgearbeiteten Motive und Begriffe in dieses Zentrum durchführt, so daß sie oft unverbunden nebeneinander stehenbleiben. Er unterläßt es vor allen Dingen – und das hebt unseren Vorgang entscheidend ab –, diesen Ansatz Baaders als anthropologischen Ansatz zu reflektieren.

Einen wichtigen Einschnitt in der Baader-Forschung bringen dann die vierziger Jahre mit dem großen Werk Susinis, in dem erstmals die Baadersche Lehre umfassend dargestellt wird.[37] Der Bedeutung Susinis für den französischsprachigen Raum entsprechen in Deutschland die Arbeiten Grassls aus den fünfziger Jahren.[38] Wenn sie uns auch da vornehmlich historisch interessiert nicht unmittelbar betreffen, so ist es doch neben Benz[39] vor allem Grassl gewesen, der nach dem 2. Weltkrieg das Interesse an Baader wachgehalten hat.

Von den neueren Arbeiten der sechziger und siebziger Jahre

---

[35] J. Sauter, Baader und Kant (Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre, Bd. 6), Jena 1928; sowie Einleitung und Erläuterungen zu den von ihm herausgegebenen Schriften zur Gesellschaftsphilosophie (Die Herdflamme, Bd. 14), Jena 1925.

[36] H. Spreckelmeyer, Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 43/44), Würzburg 1938.

[37] E. Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique, Bde. II u. III: La philosophie de Franz von Baader, Paris 1942.

[38] Siehe Franz von Baader, Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern, ausgew., eingel. und mit Texthinweisen von H. Grassl, München 1953; Franz von Baader, Gesellschaftslehre, ausgew., eingel. und mit Texthinweisen von H. Grassl, München 1957.

[39] Siehe etwa E. Benz, Franz von Baaders Gedanken über den „Proletair". Zur Geschichte des vormarxistischen Sozialismus, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1 (1948), 97–123; Franz von Baader und der abendländische Nihilismus, in: Archiv für Philosophie 3 (1949), 29–52.

kommen für uns unmittelbar allenfalls die Hemmerles[40] in Betracht, der in seiner Abhandlung über den Schöpfungsgedanken Baaders zwar ein spezielles Thema untersucht, von ihm aus bzw. auf es hin aber Baaders „Anfang" als „Weg philosophischer Gotteserkenntnis" und Baaders „Instrumentarium" als „dynamische Proportionen geschehenden Seins" erhellt. Bedingt durch das Thema Schöpfung verankert er jedoch Baaders Anfang und Instrumentarium nicht in dessen anthropologischem Standpunkt. Selbst wo er vom „Ereignis des Menschen" als „Wegbeginn" spricht, reflektiert er nicht die konkreten Bedingungen dieses „Wegbeginns", sondern liest er den Menschen unmittelbar „von oben" als Gestalt des in ihm über ihn aufgehenden göttlichen Gottes.[41]

Die anderen Arbeiten sind entweder historisch-geistesgeschichtlich orientiert[42] oder behandeln einzelne Themen[43], die selbst dort, wo sie für den anthropologischen Standpunkt relevant sind, nicht dementsprechend erörtert werden[44] oder denen ein bloß äußerliches

---

[40] Neben den obengenannten auch: Franz von Baaders Weg philosophischer Gotteserkenntnis, in: Philosophisches Jahrbuch Jg. 70 (1962/63), 271–294.

[41] Vgl. Hemmerle, Symposion, 53–61.

[42] So E. Klamroth, Die Weltanschauung Franz von Baaders in ihrem Gegensatz zu Kant, Diss. Berlin 1965 und S. Helberger-Frobenius, Macht und Gewalt in der Philosophie Franz von Baaders (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 49), Bonn 1969. Letzterer will von Baaders Frühschriften aus: Beiträge zur Elementarphysiologie (1797) und Über das pythagoreische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden (1798) die „physiko-theosophische Verfassung" (6) der Metaphysik Baaders aufdecken. Ihm geht es darum, durch die Methode der „Reduktion" die „Gemeinsamkeiten zwischen Baader und seiner Zeit" (21) deutlich zu machen. Dabei ist es sein leitendes Interesse, Baader als Theosophen auszuweisen, wobei er den jungen Baader „über den alten Baader" (27) setzt. Siehe zu Helberger-Frobenius auch unten 298 Anm. 18.

[43] So F. Hartl, Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs (Münchener Theologische Studien 1, Historische Abteilung Bd. 18), München 1970; H. Sauer, Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader, Diss. Innsbruck 1974; St. Schmitz, Sprache, Sozietät und Geschichte bei Franz Baader (Disputationes theologicae, Bd. 1), Bern–Frankfurt a. M. 1975.

[44] So Schmitz, der sich zwar in seiner hermeneutischen Absicht vom anthropologischen Standpunkt leiten lassen will (vgl. 13) und zum Schluß behauptet, „‚den anthropologischen Standpunct' dargelegt zu haben" (184), jedoch den Zusammenhang von Sprache, Sozietät, Geschichte und anthropologischem Standpunkt überhaupt nicht reflektiert. Schmitz muß sich auch fragen lassen, wie Baaders Begriff der Geschichte ohne Berücksichtigung seiner Theorie der Zeit erhoben werden kann.

hermeneutisches Modell vorgeschaltet wird.[45] Im ganzen gilt, daß die Literatur Baaders Bedeutung vornehmlich in seinen sozialphilosophischen Schriften gesehen hat. Für uns ist festzuhalten, daß obgleich von Baader ausdrücklich postuliert und besonders in seinem philosophisch-theologischen Werk reflektiert der anthropologische Standpunkt als solcher nicht zur Sprache kommt und seine Bedeutung für Baaders Denkstruktur noch nicht aufgewiesen ist.

Nicht zuletzt aufgrund dieser Situation der Baader-Forschung sind wir in unserem Vorgehen an die unmittelbare Arbeit am Text verwiesen. Dabei beziehen wir notwendigerweise den Standpunkt, auf dem Baader selbst das Problem reflex macht. Dies geschieht ausdrücklich erst in der Spätschrift der „Vorlesungen über spekulative Dogmatik", denen vielleicht an Vitalität manches gegenüber früheren Schriften abgeht, die aber in der Reflexivität des Standpunkts das Entscheidende bringen. Wir wählen daher unseren Standort in dieser reflexiven Phase und stoßen von hier aus zurück in die anderen Dimensionen der frühen Schriften, in denen sich gleichsam vor-läufig der anthropologische Standpunkt andeutet, insgesamt aber in die breite Ausfaltung und vitale Fülle des Baaderschen Werkes, die etwa ab 1813 anzusetzen ist.[46]

So unsere Textgrundlage gewinnend erweist es sich als eigenes Problem, bei der Vielzahl der sich an jeder Stelle anbietenden Texte und bei ihrer relativen Erschlossenheit in den anderen Arbeiten sich auf jene für die Grundstruktur des Baaderschen Ansatzes zentralen zu beschränken. Für diese Vielzahl der jeweils in Frage kommenden Texte gilt in besonderem Maß die Feststellung Hemmerles von der In-konstanz der Anwendung des konstanten begrifflichen Vokabulars. Darin nämlich liegt begründet, daß wie bei kaum einem anderen Denker sonst eine erschöpfende Zitation der Texte Baaders zur Verunklärung des eigentlich zu gehenden Gedanken-

---

[45] So Sauer, der zwar eine Sichtung und Sammlung der disparaten Baaderschen Inhalte unter dem für Baader zentralen Gesichtspunkt der Vermittlung leistet, Vermittlung jedoch ausschließlich als geschichtlich-gesellschaftliche Vermittlung versteht. Baaders Begriff der Vermittlung ist, umfassend verstanden, wohl nicht losgelöst von seinem Begriff ontologischer und theologischer Vermittlung zu denken.

[46] Biographisch etwa mit seiner Mitgliedschaft in der bayerischen Akademie der Wissenschaften, „literarisch" etwa mit dem dort 1813 gehaltenen Vortrag „Über die Begründung der Ethik durch die Physik".

gangs beitragen würde. Außerdem wird die Zitation dieser unterschiedlichen Ableitungen durch das zu diesem Zweck gute Register der Hoffmannschen Gesamtausgabe entlastet, anhand dessen zu jedem Stichwort die ganze Fülle der einschlägigen Texte herangezogen und überprüft werden kann. Dies noch einmal in unserem Vorgang zu leisten, erübrigt sich daher. Aufgrund dieses Bestandes wird insgesamt eine exemplarische Zitation einer exhaustiven vorgezogen, zumal es sich einerseits jeweils um eine Hermeneutik der spekulativen Dogmatik handelt, deren reflexives Selbstverständnis andererseits auch das ganze Werk Baaders, zumindest von seiner ausgereiften Mitte an, abdeckt.

1. Zugang von außen: Phänomenologie des Denkens in und aus der Mitte

1.1 Der Ort des Menschen in der Mitte

Daß der Mensch einen Stand hat, daß er in sich steht und an seinem Ort im Ganzen, daß er nicht in und außer sich grundlos dem Nichts entsinkt und vom Strom der dumpfen Vorhandenheit hinweggerissen wird, daß es so um den Menschen und er so dasteht, liegt am Denken. Das Denken verankert den Menschen im All und macht es für ihn bewohnbar.

Denkend legt der Mensch sich allem zu-grunde und denkend dimensioniert er, baut er alles auf. Im Denken hat alles seine Erde und seinen Himmel, sein Unten und Oben, sein Rechts und Links, Innen und Außen. Denkend ist der Mensch Raum. Daß etwas ist und nicht nichts, kommt im Raum des Denkens vor. Und denkend ist der Mensch selbst in diesem Raum. Daß er ist und nicht nicht ist, geht ihm im Denken auf. Das Denken des Menschen als Räumlichkeit ist die Voraussetzung dafür, daß überhaupt etwas und der Mensch sind.

Doch das Denken ist immer mehr als das. Daß etwas ist, widerfährt mir als dumpfer, gestaltloser Aufprall. Daß etwas ist, zeigt nichts, sagt nichts, ist als solches nicht wahrnehmbar. Daß etwas ist, muß sich ausdehnen in sein Was. Das, was ist, nimmt die Räumlichkeit des Raumes in Anspruch, es füllt ihn aus, erstreckt sich in ihm, wird zeitlich. Es legt sich aus in sein Nebeneinander und Nacheinander. Denkend ist der Mensch so nicht nur äußerer, dimensionierter Raum, sondern zugleich dessen inneres Leben, die Räumlichkeit als die sich der Raum als Raum erstreckt, seine Zeit. In ihr legt sich was ist in sein Nacheinander, in das, was es ist, aus. Das, was etwas ist, wird in der Zeit des Denkens in seine Gestalt zusammengelesen. Und denkend hat der Mensch selbst seine Zeit. In ihr erfährt er,

was es mit ihm, was er ist. In der Zeit begegnet er allererst sich selbst. Das Denken des Menschen als Zeitlichkeit ist die Voraussetzung dafür, daß was ist und er selbst sind, was sie sind. Dies die fundamentale Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Menschen und seines Denkens, sein Vermögen von Ordnung überhaupt.

Das Denken ist Ordnung vermögend Mitte von Ordnung überhaupt und als solche Schnittpunkt aller Ordnungen. Das, was ist, nimmt den Raum und die Zeit des Denkens in Anspruch, um sich in sich zu gründen und um sich zu gestalten. Die dabei immanent wirksam werdenden Kräfte prallen nicht zurück vom Außen der Gestalt, sondern gehen durch die Schale, die Wand, die Grenze hindurch, verströmen ins Außen, das sie als Außen ihres Innen ausarbeiten. Was ist strukturiert seine Umgebung zum Feld seiner Gestalt, es schafft sich seine Ordnung. Darin bezeugt sich die Wirklichkeit dessen, was ist, daß es das, was in seine Ordnung tritt, in seine Bahnen lenkt. Auch das Denken als Raum der Wirklichkeit wird von den Ordnungs- und Gestaltungskräften dieser Wirklichkeit erfaßt. Die Kräfte in sich aufnehmend formiert es sich zum Bild ihres Ursprungs. Wer denkt, denkt nicht nur etwas, sondern ist zugleich in dem, was er denkt, und ist zugleich gezeichnet von dem, was er denkt. Denken ist der Ort und die Weise der Anwesenheit und des Inneseins des Menschen in dem, was ist. Dies die fundamentale Konkretion des Denkens und Kon-zentration aller Wirklichkeit im Denken, des Menschen Vermögen von Ordnungen.

Zugleich geht darin ein Weiteres auf: Denken ist nicht nur das Vermögen von Ordnung überhaupt und von verschiedenen Ordnungen dessen, was ist, sondern das Denken selbst ist Ordnung. Es ist nicht nur Umschluß, Horizont aller Wirklichkeit, nicht nur ihr Angelpunkt, Zentrum als Schnittpunkt aller Ausfaltungen dessen, was ist, Denken ist darüber hinaus selbst Wirklichkeit, Sphäre, ja sogar die totale Wirklichkeit, insofern alles, was ist, ihm inne ist, seiner Wirklichkeit zugehört. So sehr das Denken auch von dem, was ist, geprägt ist, trotz aller Angleichung an es, bleibt es doch immer in ihm ihm gegenüber. Und als solches Gegenüber, das schlechthin allem gegenüber ist, entwickelt und entfaltet das Denken seine eigenen Kräfte, um sich sein Gegenüber, d. i. alles, anzuverwandeln. So ist das Denken als Ordnung sui generis der Ort und die Weise der Anwesenheit dessen, was ist, im Menschen.

Das Denken markiert die Position des Menschen. Im Denken kommt dem Menschen sein Ort im Ganzen zu. Das Denken legt sich *unter* und erhebt sich *über* alles, es ist *in* allem und *außerhalb* von allem, es ist *vor* allem und *nach* allem, es ist *zwischen* allem und allem *gegenüber,* und doch ist es ein und dasselbe Denken. Es ist ein und dasselbe Denken in allen seinen Bezügen und an all seinen Orten, weil es in der Mitte ist. Denkend ist der Mensch in der Mitte.

1.1.1 Das Denken als Ort des Menschen in der Mitte

Was dazwischen ist und gegenüber, was zugleich in und außerhalb ist, unter und über, vor und nach, das ist in der Mitte. Denn in der Mitte kommen alle diese Ortsbestimmungen zusammen.

Wir sagen, daß etwas in der Mitte ist, wenn es zwischen etwas und etwas steht, und so sprechen wir gewöhnlich von Mitte. Mitte ist in dieser Hinsicht ein Drittes, ein Drittes, das entweder vorhanden ist wie das, in dessen Mitte es steht, oder das zu jenem erst erschlossen wird. Oder: das Dritte ist gegeben und das, dessen Mitte es ist, gesucht. Als Mitte ist oder knüpft das Dritte Beziehung zwischen etwas und etwas, indem es beides auf sich bezieht oder beides auf es bezogen ist. Das eine erreicht das andere und weiß von ihm nur über das Dritte in der Mitte, wie es auch nur über dieses Dritte vom anderen erreicht und gewußt wird. Bedingung von Mitte als Beziehung zwischen zweien ist das Vorkommen der drei Elemente in einem Horizont, einem Raum. Nur dann sind überhaupt Distanz und Mitte konstatierbar.

Ausdruck der Bedingung des Dazwischenseins der Mitte ist das Gegenübersein. Indem etwas einem anderen gegenübertritt, wird jener gemeinsame Horizont konstituiert und aufgetan und wird er sogleich als vorgängiger Grund offenbar, in dem beide erst füreinander, das Dritte erst für ein jedes und als Mitte zum andern vorkommen. Mitte orientiert und unterscheidet. Sie zieht meinen Blick auf sich, um den anderen bzw. das andere in den Blick treten zu lassen. Ein Drittes ist also Mitte zwischen etwas und etwas, indem es in einem Raum als Drittes zweien gegenüber zwischen diesen steht, oder ein Drittes ist Mitte zwischen etwas und etwas als jener Raum selbst, in dem das eine für das andere allererst vorkommt und ihm gegenüber ist.

Ist solche Mitte aber nur gegenüber bzw. nur dazwischen? Mitte, die nicht bloß aufgerichtet ist zwischen zweien ihnen gegenüber, d. h. die nicht bloß als Manifestation der „indirekten Beziehung" beider erscheint, sondern die dazwischen ist im Gegenüber des einen und des andern als Grund und Raum ihres Gegenüberseins, d. h. ihrer „direkten Beziehung" – die doch deshalb keine un-mittelbare Beziehung ist –, ist Drittes und Erstes zugleich. Als Bedingung der Möglichkeit von Gegenübersein, Aufeinandertreffen, Begegnung ist sie „vor" dem, was einander gegenüber ist, aufeinandertrifft, sich begegnet, als die Wirklichkeit des Gegenüberseins, Aufeinandertreffens, der Begegnung ist sie „nach" den Polen des Geschehens.

In diesem Simme „vorher" und „nachher" ist die Mitte zugleich in einer ersten Hinsicht außen und innen, außerhalb dessen und in dem, was sich begegnet. Als rein abstrakte Bedingung der Möglichkeit bloß akzidenteller, un-wesentlicher Beziehung des einen und des anderen ist sie so sehr außerhalb der Elemente, daß von ihr kaum noch als Mitte zwischen ihnen gesprochen werden kann. Auf der anderen Seite bestimmt sie als Wirklichkeit der Beziehung selbst das aufeinander Bezogene derart, daß sie es gleichsam durchdringt und von innen heraus beherrscht. Anders gewendet hebt sich die Mitte so in die Momente des Geschehens auf und die Momente in sich, daß das Außen solcher Innerlichkeit unverbundenes, gestaltloses, gleichsam leeres Niemandsland wird. Doch auch noch in einer zweiten fundamentaleren Hinsicht ist das, was innen und außen ist, in der Mitte und ist die Mitte die Gleichzeitigkeit von Innen und Außen. Dort, wo die Beziehung den aufeinander Bezogenen wesentlich ist, d. h. wo sie allererst im Füreinander und Miteinander sind, was sie an sich sind, wohnt die Mitte als Grund der Beziehung ihnen inne und tritt sie als Gestalt der Beziehung aus ihnen heraus, indem diese ihre gemeinsame Mitte „äußernd" sie ins Außen entfalten.

Mitte ist schließlich oben und unten, Höhe als Mitte zweier Tiefen, Tiefe als Mitte zweier Höhen. In der Mitte einer Kugel läuft alles zusammen, auf sie stützt sich jeder Punkt der Peripherie, die Mitte hat alle Last zu tragen, und als solche ist sie unter allem. In ihr nimmt sich alles zusammen, tritt es in die Enge. So wie sie auch als Raum und Grund des einander Gegenüberseienden sich unter alles legt. Oben ist sie, insofern alles in der Mitte versammelt ist,

insofern sie den Horizont aufreißt und Raum schafft. Mitte schafft Raum, indem sie selbst auseinandertritt, sich weitet, sich an den Rand nimmt, Peripherie wird, aufsteigt ins Oben. Das, was etwas in der Tiefe hält, ist seine Mitte als Höhe, und das, was etwas in die Höhe freisetzt, ist seine Mitte als Tiefe.

Was dazwischen ist und gegenüber, was zugleich innen und außen, unten und oben, vorher und nachher ist, das Denken des Menschen, das ist in der Mitte. Denkend ist der Mensch in der Mitte.

1.1.2 Die konstitutiven Elemente der Mitte

Wovon aber sprechen wir, wenn wir von Mitte als Position sprechen? Unser Sprechen von Mitte meint immer mehr als nur Mitte. Bloße Mitte ist als ein beziehungsloser, ortloser Punkt nichtssagend. Wahre Mitte besagt hingegen einen Zusammenhang von Elementen. Drei Elemente müssen gegeben sein, damit sinnvoll von Mitte gesprochen werden kann: die Peripherie, die Sphäre und schließlich die dadurch bestimmte Mitte. Mitte ist definiert durch den sie umschließenden Umkreis, die Peripherie, und den durch Mitte und Umkreis abgesteckten Raum, die Sphäre.

An der Peripherie grenzt die Mitte an ihr Außen, erscheint sie als Position, als innerstes Innen, in der Sphäre lebt sie als Geschehen, in der Mitte steht sie, gründet sie, und aus der Mitte geht sie hervor als Ursprung. Peripherie ist erst, wo sie Peripherie einer Mitte ist, d. h. wo viele Punkte auf den einen Punkt blickend in das Feld seiner Schwerkraft gezogen untereinander verbunden sind. Peripherie besagt: eine Vielzahl von Punkten wird in ein Ordnungsgefüge eingebracht; viele Punkte drehen sich um einen, gewinnen Stand in sich und ihren Ort im Ganzen, indem sie den Punkt neben sich als im selben Raum und Stand und auf denselben Punkt bezogen erkennen. Von einem Punkt der Peripherie zu einem anderen führt der Weg über die Mitte als jener Grund der Peripherie, der die beiden anderen Punkte allererst aufeinander bezieht. Zentrumschwer erkennen die Punkte sich und einander und gehen sie den Weg der Mitte aufeinander zu, schweben sie am Rand der Sphäre. In der Mitte ruht die Figur und aus ihr lebt sie. Nicht in der Peripherie, nicht in der Sphäre, in der Mitte ist der Zirkel

anzusetzen, will ich die Figur konstruieren. Anzusetzen ist in der Mitte. Die Mitte besteht nicht nur als kontrahierter Punkt innerhalb der Peripherie, sondern sie manifestiert sich sowohl peripherisch in der Peripherie wie sphärisch in der Sphäre. So ist sie zugleich in der Mitte und an jedem Ort im Ganzen, dessen Mitte sie ist. Daß dem so ist, liegt daran, daß die Mitte mehr ist als nur Position.

1.1.3 Das Denken als Ort des Menschen in der Mitte von Mensch, Welt und Gott

Anzusetzen ist in der Mitte, denn in ihr hat alles seinen Grund, in ihr ruht und lebt alles. Denkend ist der Mensch in der Mitte. Anzusetzen ist beim Denken des Menschen, dabei, wie und wo er kraft seines Denkens in der Mitte ist.

Wo der Mensch nur sich hat und denkt und sieht, wo er allein ist mit sich, da weiß er nicht um sich, da ist er nicht er selbst. Anderes als er selbst muß ihm begegnen, auf anderes muß er treffen, damit er sich antrifft, sich widerfährt und erfährt als er selbst. Der Mensch muß aus sich heraustreten, etwas anfangen, um sich in sich zu gründen, um sich selbst zu finden. Denken aber ist der erste Schritt des Menschen aus sich heraus. Denkend ist so der Mensch in der Mitte zwischen sich in seiner Voranfänglichkeit und sich als dem, der er als Anfangender ist. Darin aber ist er zugleich in der Mitte zwischen sich und dem, was er anfängt. Und schließlich ist er im selben in der Mitte zwischen dessen voranfänglicher Verborgenheit und der Gestalt, als die er es anfangend vor sich setzt. Denkend ist der Mensch Mitte seiner selbst.

Auch die Wege des Denkens in der Welt treffen in die Mitte des Menschen. Dreifach schreitet der Mensch die Welt aus. Denkend ist er in der Mitte dessen, was gegeben ist, indem er es konstituiert als Gegenstand seiner Erkenntnis und Tat und damit allererst verwirklicht. In diesem Sinne ist der Mensch Mitte zwischen Wesen und Erscheinung dessen, was ist. Denkend ist er zugleich Mitte alles dessen, was zu denken ist, in der Mitte zwischen der Unendlichkeit des Immer-schon-Gedachten und der Unendlichkeit des Noch-nicht-Gedachten, in der Mitte zwischen dem denkbar Undenkbaren und dem Nur-erdachten, Aus-gedachten. Denkend ist er schließlich in

der Mitte dessen, was undenkbar und gerade deshalb denkwürdig ist, in der Mitte zwischen dem erdenkenden Unerdachten und dem nichtdenkenden Erdachten. Dreifach erbildet sich die Welt dem Menschen: vorgegeben ist ihm die Welt der vordenklichen Gegebenheiten, mitgegeben die Welt des Denkens selbst und seiner Gegebenheiten, aufgegeben aber die Welt der nachdenklichen Gegebenheiten. Denkend ist der Mensch Mitte der Welt.

Das Undenkbare geschieht, wo der Mensch denkend in der Mitte Gottes ist. Mitte des Undenkbaren, Unerdenkbaren ist der Mensch nicht *durch* sein Denken, wohl aber *in* ihm. Im Denken begibt sich der Unterschied des Denkens und des Undenkbaren, stößt das Denken an sein anderes, nimmt sich das Undenkbare zusammen. Das Undenkbare konzentriert sich, „findet" sich im Denken, und zugleich „verliert" das Denken sich, seine Kraft und Fähigkeit, im Undenkbaren. Im Innesein des Denkens in der Mitte Gottes entscheidet sich, was es mit dem Denken des Menschen und was es mit dem Gott der Menschen auf sich hat. Und das geschieht im Denken. Denkend ist der Mensch so in der Mitte zwischen dem Denken und dem Undenkbaren, zwischen der Aktivität und Passivität des Denkens, zwischen seiner ausholenden Geste, seiner fließenden Bewegung und seiner festen, erstarrten Gestalt, seiner Position. Zugleich ist der Mensch denkend in der Mitte zwischen dem Undenkbaren als solchen und seiner Denkbarkeit, dem In-sich-sein und Außersich-sein Gottes, zwischen der Wirklichkeit und Existenz Gottes und seiner gedanklichen Unwirklichkeit und Projektion, zwischen seiner Macht (Seinsmächtigkeit) und der Ohnmacht des Denkens, zu allem hinzureichen und auszulangen und doch nicht den kleinsten Schritt auf Gott hin zu vermögen.

Denkend ist der Mensch dreifache Mitte, Mitte seiner selbst, Mitte der Welt und Mitte Gottes.

1.1.3.1 Die je andere Mitte des Menschen als Mitte von Mensch, Welt und Gott

Daß der Mensch als Mitte seiner selbst, der Welt und Gottes derselbe ist, liegt am Denken, daß er aber auf andere Weise Mitte seiner selbst ist als Mitte der Welt und nochmals auf andere Weise Mitte Gottes, liegt an der jeweiligen Ordnung, deren Mitte der

Mensch kraft seines Denkens ist. Demnach gibt es außer der Mitte, die der Mensch denkend in einer Ordnung ist, noch eine andere Mitte, die der Ordnung selbst. Alles hat eine Mitte in sich und eine Mitte außer sich, denn ein jedes ist etwas in sich und für sein anderes. Anderes widerfährt ihm und es selbst wird anderes für etwas, indem es sich in die Mitte nimmt zwischen sich und das andere. Solches aber geschieht ursprünglich im Denken des Menschen. Es ist das Unterscheidende des Menschen, kraft seines Denkens zugleich in und außer sich zu sein. So gilt doch, daß der Mensch denkend in der Mitte ist. Aber wie ist er solchermaßen Mitte?

Wenn Mitte durch den Zusammenhang der Elemente Mitte, Sphäre und Peripherie konstituiert wird und sich in dieser Figur auf je eigene Weise in den Elementen manifestiert, widerfährt auch dem Denken, insofern es Mitte ist, diese Differenz der Manifestationen. Wenn also in der Figur des Denkens der Mensch die Mitte, die Welt die Sphäre, Gott die Peripherie bilden, manifestiert sich das Denken in der Mitte auf eben ihre Weise, d. h. auf die Weise des Menschen, in der Sphäre sphärisch, d. h. auf die Weise der Welt, an der Peripherie peripherisch, d. h. auf die Weise Gottes. Denkend ist der Mensch daher „menschlich" Mitte seiner selbst, „weltlich" Mitte der Welt und „göttlich" Mitte Gottes. Das Denken selbst ist als menschliches, weltliches und göttliches Denken im Spiel.

Wenn dem aber so ist, inwiefern ist der Mensch denkend als Mitte seiner selbst, der Welt und Gottes derselbe und inwiefern ist er an diesen Positionen und in diesen Bezügen ein anderer? Was geschieht schließlich mit dem Denken selbst? Bleibt es sich einförmig gleich, wo und wie es auch immer Mitte ist, oder wie prägt sich ihm das, dessen Mitte es ist, ein? Anders gefragt: wie denkt das Denken, was es denkt bzw. was sich ihm zu denken gibt, daß es jenes als es selbst denkt, und: wie denkt das Denken sich selbst das, was es denkt, als es selbst denkend?

1.1.3.2 Die Konstitution der je anderen Mitte von Mensch, Welt und Gott durch die Elemente der Mitte

Mitte wird als der geordnete Zusammenhang von Mitte, Sphäre und Peripherie konstituiert, wobei jedes Element die Mitte auf seine besondere Weise manifestiert. Solche Mitte ist das Denken im

Menschen, in der Welt, in Gott, indem die Elemente im Denken allererst sind, was sie füreinander sind, indem weiterhin die Elemente im Denken des Menschen zur Figur zusammengeschlossen werden und indem schließlich jedes Elemente das Denken auf seine Weise manifestiert. Das Denken ist so Gestalt von Mensch, Welt und Gott, und Mensch, Welt und Gott sind Gestalten des Denkens. Das Denken als Mitte weist den Elementen ihren Ort in der Figur zu, und dem Denken wird inmitten von Mensch, Welt und Gott sein Ort im Ganzen und in den Elementen zugewiesen. Und in der Mitte dieser Wege von der Mitte zur Peripherie und von der Peripherie zur Mitte schwebt das Denken in der Sphäre und hat es seine eigentümliche Position.

1.1.3.2.1 Die Mitte des Menschen

In der Mitte der Figur steht und gründet die Mitte, aus ihr geht sie hervor. *Ursprünglichkeit* ist die Weise, wie Mitte *als Mitte* sich ausdrückt. Als Mitte des Menschen ist das Denken in seiner Mitte und in der Mitte der Figur. Im Menschen wird so die Ursprünglichkeit des Denkens sichtbar, seine Spontaneität und Aktualität. Es ist die Ursprünglichkeit des Denkens, alles aus seinem Bestand zu lösen, aufzuheben, emporzuheben, zu steigern ins je Mehr, je Größer und selbst immer weiter zu gehen durch alles Widerständige, Entgegenstehende hindurch. Als solche Ursprünglichkeit bricht das Denken unentwegt im und vom Menschen auf, ist es stets auf dem Weg durch die Welt an seine Grenzen und die Grenzen seines schlechthin anderen. Als solche Ursprünglichkeit zu je Neuem und zu den Grenzen hin ist das Denken aber wesentlich Mitte des Menschen, ist es seine Gestalt. Die Ursprünglichkeit des Denkens ist die Ursprünglichkeit des Menschen – und ist es doch nicht. Wohl ist auch des Menschen Mitte, d. h. die Mitte der durch den Menschen konstituierten Ordnung, Ursprünglichkeit, aber diese Ursprünglichkeit ist nicht allein und schlechthin die des Denkens, sondern sie ist gestaltete Ursprünglichkeit da ebenso wesentlich begründet in der *Leibhaftigkeit des Menschen,* durch die der Mensch in die Welt hineinragt. Zwar werden jene Mitte, die das Denken im Menschen ist, und jene Mitte der Ordnung des Menschen selbst durch das Denken vermittelt, doch fallen diese beiden Mitten und somit Ordnungen

nicht einfachhin zusammen – ebensowenig wie der Mensch als Gestalt der Ursprünglichkeit des Denkens schon dessen Ursprung wäre. Vielmehr bedient sich der Mensch des Denkens, um sich seiner als nicht nur Gedachtes, eben um sich seiner Leibhaftigkeit und Wirklichkeit zu versichern. Andererseits ist der leibhaftige Mensch sich selbst und seinem Denken vordenkliche Gegebenheit. Ja, das Denken ist so sehr Mitte des Menschen, daß es selbst, jene Gegebenheit nämlich, daß der Mensch überhaupt denkt und nicht nicht denkt, leibhaft ist und sich selbst vordenklich gegeben. Als vordenkliche Gegebenheit kommt das Denken immer schon von anderem her als von sich selbst und geht es in seiner Selbstvergewisserung auf anderes, meint es in diesem Sinne immer schon das Sein des gegebenen Seienden als Grund aller Gegebenheit und so auch als Grund seiner selbst.

Denkend ist der Mensch Mitte seiner selbst. Jenes Denken, das des Menschen Mitte ist, ist zugleich in seiner Mitte und in der Mitte von Mensch, Welt und Gott als Figur von Mitte, Sphäre und Peripherie. Als solche Mitte aber ist das Denken *ursprünglich und menschlich*, d. h. *leibhaft*, zugleich. Menschliches Denken ist leibhaftes Denken, konkretes, endliches Denken – ohne daß Leibhaftigkeit überhaupt bereits Grund von Endlichkeit wäre – unter den konkreten Bedingungen der Zeitlichkeit und Räumlichkeit des Menschen.

1.1.3.2.2 Die Mitte der Welt

In der Sphäre der Figur schwebt die Mitte als lebendiges Geschehen. *Leben* ist die Weise, wie *Mitte* sich *sphärisch* artikuliert. Als Mitte der Welt wirkt das Denken in seiner Sphäre und in der Sphäre der Figur. In der Welt bezeugt sich somit das Denken als lebendiges Geschehen. Es ist die Lebendigkeit und Lebhaftigkeit des Denkens, aufzusteigen und zu sinken, emporzuheben und zu versenken, zu einen und zu trennen, aufzubauen, zu gestalten und zu zerstören, zu lösen. Als dieses Leben im Rhythmus von Kommen und Gehen, Werden und Vergehen, Auf- und Niedersteigen erbaut das Denken von Epoche zu Epoche je neu die Welt, der der Mensch (als vordenkliche Gegebenheit) stets im Rücken bleibt und in der er doch zugleich leben muß und die als sich abschließendes, rundendes Gan-

zes anderes ausschließt und im selben als Grenze (als nachdenkliche Gegebenheit) an sich zieht.

Als solches Leben ist das Denken wahrhaft Mitte von Welt, ist es ihre Gestalt. *Das Leben des Denkens ist das Leben der Welt* – und das gilt durchgängig. Daß Welt ist, liegt am Denken. Welt ist Synthesis des Denkens, in der das Denken seine Macht erweist. In der Welt kommen so die Mitte, die das Denken in ihr ist, und jene Mitte, die die Ordnung der Welt selbst hat, zur Deckung. Die Ordnung der Welt ist die Ordnung des Denkens und umgekehrt. Welt ist *die* Gestalt des Denkens, und Denken ist *die* Gestalt von Welt. Solchermaßen ist Welt gedacht, Gegebenheit des Denkens, und ist das Denken welthaft, Gegebenheit der Welt und also seiner selbst. Welthaftes Denken meint das Denken selbst als Ordnung, als alles in sich einholende und um sich ordnende Kraft; welthaftes Denken ist Denken als Denken. Welt entbirgt sich somit als genuiner Ort des Denkens, als Ort, an dem das Denken bei sich selbst ist. Die Zeitlichkeit und Räumlichkeit von Welt gründen daher jeweils in der Zeit- und Räumlichkeit des Denkens und sind von seiner Art. Die Welt in ihrer dreifachen Dimensionierung durch das Denken ist schließlich der Ort, an dem Mensch, Welt und Gott auf die Weise des Denkens vorkommen. Und mehr noch, in der Welt zeigt sich, wie das Denken alles Vordenkliche und Nachdenkliche zu verweltlichen, d. h. aus seinem nicht im Denken allein ruhenden Bestand zu entwurzeln und in das Leben, in den Strom des Denkens, der alles mit sich reißt, zu zerren sucht. Das Denken reicht in der Welt hin zu allem und schlägt in ihr die Brücke der Elemente zueinander; zugleich aber intendiert es, nichts außerhalb seiner Ordnung zu belassen, nichts anderes gilt ihm, als was aus dem Denken hervorgeht und in ihm lebt.

Denkend ist der Mensch in der Mitte der Welt. Jenes Denken, das Mitte der Welt ist, ist zugleich in seiner Sphäre und in der Sphäre von Mensch, Welt und Gott. Als solche Sphäre aber ist das Denken lebendig, *lebhaft* und *welthaft* zugleich und darin jenes als es selbst. Welthaftes Denken ist lebendiges, lebhaftes Denken, Denken als Denken unter den Bedingungen seiner Zeitlichkeit und Räumlichkeit.

An der Peripherie der Figur grenzt die Mitte an ihr Außen, erscheint sie als Position. *Grenze, Position* ist die Weise, wie *Mitte* sich *peripherisch* manifestiert. Als Mitte Gottes ist das Denken an seiner Peripherie und an der Peripherie der Figur. In Gott gehen somit Grenze und Position des Denkens auf. Es ist die Grenze des Denkens, in Gott am Ende zu sein, in ihm als dem Undenkbaren an sein Außen zu stoßen, fest zu werden, und es ist die Position des Denkens, in Gott von ihm unterschieden zu werden und so Gestalt anzunehmen. Als solche Grenze und als Gestalt widerfährt dem orientierenden und unterscheidenden Denken in Gott seine Orientierung und seine Unterscheidung, geht die Ursprünglichkeit des Menschen ein in ihren Ursprung, gewinnt sie ihren Grund, und kommt das Leben der Welt zur Ruhe, läuft es nicht aus ins Leere.

Solchermaßen ist das Denken Mitte Gottes, indem es in die Mitte Gottes genommen wird. Als seine *Grenze* ist es *Gestalt Gottes*. Wo etwas sich von anderem unterscheidet, gerinnt es selbst zur positiven Gestalt, doch wird es zugleich zum negativen Verweis, gleichsam zur Gestalt des anderen als dessen Negativ. So treffen an der Grenze, die dem Denken in Gott gesetzt ist, das Denken *und* Gott aufeinander. Die Grenze, die das Denken in Gott hat, und die Mitte, die Gott selbst in sich ist und in die er das Denken nimmt, liegen einen „Sprung" auseinander. Wo das Denken Position bezieht, indem es sich behauptet, verspürt es die Schärfe der Grenze, wo es diese Grenze bloß konstatiert, bleibt das andere bloßes Außen und so leer und nichtig, wo aber das Denken sich in die Mitte Gottes nehmen läßt, wird die Grenze sprechend und erhält sich das Denken an seiner Grenze zurück, gelingt der Sprung in die Mitte als Sprung in neue, gesteigerte Ursprünglichkeit. An der Grenze verwandelt sich alles und kehrt sich das Geschehen um. Solches Denken wird Gestalt Gottes, und solchermaßen ist Gott Gestalt des Denkens. In diesem Sinne kann von „göttlichem" Denken gesprochen werden. Göttliches Denken läßt sich in die Mitte Gottes nehmen und aus ihr zur Mitte von allem einsetzen, um es in die Mitte Gottes einzuholen.

Denkend ist der Mensch Mitte Gottes. Jenes Denken, das Mitte Gottes ist, ist zugleich an seiner Peripherie und an der Peripherie

der Figur. Als solche Peripherie aber ist das Denken an seiner *Grenze* und *göttlich* zugleich. Als göttliches Denken ist das Denken *am Ende* und lebt es auf aus *neuer göttlicher Ursprünglichkeit*. Es ist seine Zeit- und Räumlichkeit, daß solches mit ihm geschieht.

1.2 Das Geschehen der Mitte

Die Mitte ist zugleich in der Mitte und an jedem Ort im Ganzen, dessen Mitte sie ist. Sie vermag mehrere Positionen einzunehmen und bildet verschiedene Positionen aus, ohne aus der Mitte zu fallen. Mitte ist innen und außen, vorher und nachher, oben und unten, dazwischen und gegenüber, sie ist das Zugleich dieser Bestimmungen. Ja sie selbst ist bereits ein Zugleich von Momenten, sie ist In-begriff von Mitte, Sphäre und Peripherie und legt sich in diese aus. Was aber zugleich ist, ist als es selbst und dieses da – so und nicht anders – im Selben, will hier sagen: verschiedene Momente kommen in der einen und selben Mitte zusammen und nehmen die eine Mitte auf je verschiedene Weise mit. Mitte ist diese Verschiedenes ins Selbe versammelnde, einende und – zugleich – ins Eigene freilassende, unterscheidende Bewegung auf sich zu und von sich weg. In dieser doppelten Bewegung, die doch ein und dieselbe ist, zeitigt Mitte sich und ihre Momente, stiftet sie ihre Zeit und ihren Raum. Sie zeitigt sich in ihren Momenten als Ursprung aller Gestalten und Ziel, Blickpunkt aller Hinsichten und zeitigt ihre Momente als eben diese Vielfalt der Gestalten desselben und Hinsichten aufs Selbe. Mitte ist solchermaßen Geschehen, das Ereignis ihrer *Zeitigung*, ihre Zeitlichkeit die gleichzeitiger Nachzeitigkeit und nachzeitiger Gleichzeitigkeit; gleichzeitiger Nachzeitigkeit als abstrakte Fülle von (Moment-)Möglichkeiten ihrer selbst, nachzeitiger Gleichzeitigkeit als konkrete (Erfüllung von) Wirklichkeit, Verwirklichung ihrer selbst in ihren Momenten. Indem Mitte sich auf diese Weise zeitigt, ereignet, wirklich wird, indem sie auf sich zu und von sich weg geht, schreitet sie Raum aus, eröffnet sie Raum – Raum überhaupt, Räume, ihren Raum –, den Raum zwischen ihrem Woher, sich selbst und ihrem Wohin, zeitigt sie Raum, indem sie sich einräumt. Mitte sammelt das Zerstreute in einen Raum, so

daß es im Selben stehend füreinander vorkommt, einander begegnet, und nimmt sich selbst an den Rand, an den Horizont, an die Peripherie, damit anderes als sie in diesen Raum eintrete, sich ihr einräume, sie in seine Mitte eingehen läßt. In der Zeitlichkeit der Mitte als gleichzeitiger Nachzeitigkeit begibt sich so die Möglichkeit von Raum als Raum von Möglichkeiten. Die Räumlichkeit der Mitte ist gezeitigter Raum, das Ereignis ihrer *Einräumung*.

An der Peripherie erscheint die Mitte als Position, als kontrahierter Punkt, als Grenze. In der Sphäre ereignet sie sich als lebendiges Geschehen, als Zeitigung und Einräumung. Der starre, begrenzte, endliche Raum der Figur (als Gegebenheit von Positionen) und die abstrakte Zeitlosigkeit ihrer Elemente werden in der Sphäre aufgebrochen in die Spontaneität und Bezüglichkeit der Zeitigung und die Offenheit und Unabgeschlossenheit der Einräumung, in die Mitte als Geschehen.

1.2.1 Das Geschehen der Mitte als Vermittlung des Denkens

Mitte ist nicht nur Position sondern Geschehen. Das Bild von Mitte, Sphäre und Peripherie dient daher nun weniger als Denkfigur von Gott, Welt und Mensch, als sich in ihm vor allem der immanente Zugang des Denkens selbst in diese Figur gestaltet. Als solches Geschehen lebt die Mitte in der Sphäre. In der Sphäre geschieht der Austausch von Peripherie und Mitte. Was von der Peripherie in die Mitte ein- und was aus der Mitte zur Peripherie hervorgehen will, muß durch die Sphäre hindurch. Mitte und Peripherie sind sich nicht unmittelbar zugänglich. Beide müssen vom festen in den flüssigen oder gasförmigen Zustand übergehen, damit sie auf- und miteinander reagieren können. Sie müssen sich selbst in ein drittes transponieren, um zusammenzukommen. Solches aber geschieht im Medium der Sphäre; nur in ihr gibt es ein Zugleich von Bestimmungen, von Momenten, nur in ihr wird Verschiedenes gleichzeitig. Sphäre ist nichts anderes als Austausch, Durchgang, Zugang, Übergang, „Treff", Medium, Gleichzeitigkeit des im Selben Versammelten, sich demselben und dem anderen Einräumenden. Sphäre ist das Geschehen der Mitte als Vermittlung.

Die Sphäre aber ist die Welt des Denkens, seine Ordnung und Wirklichkeit. Die Sphäre als das Geschehen der Mitte vermittelt

sich dem Denken als das Denken selbst. Nur als sphärisches Geschehen kann das Denken sich denken, ist es es selbst. Denken *ist* das Geschehen der Mitte als Vermittlung. Denken ist transzendentales Medium, Durchgang schlechthin. In ihm geschieht der Wechsel des Zustands, die Aufhebung von allem in seine Denkbarkeit; alles, was ist, ist gedacht; Denken ist die Einholung und Weise der Anwesenheit dessen, was ist, in den und im Menschen, und es ist zugleich die Weise der Anwesenheit des Menschen in dem, was ist. Denken ist jenes Vermögen, zugleich in seiner Mitte und in der Mitte von anderem zu sein und beide Mitten in die Mitte nehmen zu können, zu vermitteln. Im Denken ist alles gleichzeitig und im selben Raum. Denken ist Zeitigung und Einräumung schlechthin.

Dem Denken vermittelt sich bzw. Denken ist das Geschehen der Mitte als Vermittlung.

1.2.2 Gefüge und Geschehen der Vermittlung

Das Vermittlungsgeschehen ist das sphärische Geschehen der Mitte und schwingt daher mit im Rhythmus ihrer sammelnden, einenden und freilassenden, unterscheidenden Bewegung auf sich zu und von sich weg; es ist das sphärische Geschehen des Austauschs von Mitte und Peripherie, d. h. des ständigen Eingangs, der ständigen Zurücknahme in die Mitte und des ständigen Ausgangs aus ihr, ihrer ständigen Entfaltung; denn in die Mitte geht etwas nur ein, um sogleich wieder aus ihr hervorzugehen.

Das Vermittlungsgeschehen greift durch mehrere *Dimensionen:* in der Vermittlung wird etwas zu sich selbst, etwas als es selbst an sein anderes und anderes zu sich selbst und als es selbst an etwas vermittelt. Mehrphasig ist der Verlauf des Vermittlungsgeschehens: es durchläuft die *Phasen* ‚auf die Mitte beziehen', ‚in die Mitte setzen', ‚aus der Mitte entfalten'. Was zu sich selbst vermittelt wird, wird auf seine Mitte bezogen, in seine Mitte versetzt und aus seiner Mitte entfaltet. Was an sein anderes vermittelt wird, wird auf die Mitte des anderen bezogen, in die Mitte des anderen versetzt und als anderes seiner selbst aus der Mitte des anderen entfaltet, ohne aus seiner Mitte zu fallen, d. h. ohne sich selbst im anderen zu verlieren, ohne ins andere aufzugehen. Und all dies geschieht im *Rhythmus* von ‚auf die Mitte zu', d. i. Eingang, d. i. Zurücknahme, Zusam-

mennehmen, Sammeln, d. i. Einen und ‚von der Mitte weg', d. i. Ausgang, d. i. Entfaltung, Freilassen, d. i. Unterscheiden.

Drei Anläufe zur Vermittlung. *Erster Anlauf:* ich beziehe etwas auf anderes, die vorher nichts oder auf andere Weise miteinander zu tun hatten, so daß sie zunächst überhaupt in *Beziehung* treten. In dieser Beziehung sieht und versteht jedes als es selbst das andere als anderes. Daß dem so ist, liegt an mir. Denn ich stifte in dieser Beziehung *Kommunikation* von Ursprüngen. Ich bin, daß sie miteinander kommunizieren. Mehr noch: in mir gestalten sich etwas und anderes aus ihrer Ursprünglichkeit zu ein und derselben Gestalt. In mir geschieht solchermaßen *Einung*.

Zweiter Anlauf: Was sind die Voraussetzungen dieses Geschehens? Etwas und anderes haben ihre Mitte, sind in ihr oder werden in diese versetzt. Insofern sie in ihrer Mitte, ihr zugewandt, – *an sich* – sind, sind sie nicht ohne weiteres zugänglich füreinander. Was bloß an sich oder in sich ist, kommt für anderes nicht vor. Und doch vermittelt der Gedanke des An-sich sich zum Außer-sich, insofern das, was an sich ist, angesichts von allem so und nicht anders ist. In diese Offenheit des Denkens müssen etwas und anderes heraustreten, muß ihr Wesen hervorgehen in die *Erscheinung*, die den Horizont des anderen bei sich hat bzw. eröffnet. Sie müssen sich anderen (Horizonten) aussetzen, um anderes in ihrem Horizont zu haben. Das Denken als Vermögen von Horizonten, von Ordnungen, von Räumen ist Voraussetzung von Vermittlung. Anderem aber setzen sich zwei aus, indem sie sich einander einräumen. Vermittlung ist in diesem Sinne das Geschehen *wechselseitiger Einräumung* – von etwas und anderem in mir bzw. von mir und anderem. Mein Raum wird offen, frei für anderes durch meinen Deszensus in die Mitte, um von dort aus anderes zu tragen, und durch meinen Aszensus in die Peripherie, um das andere zu bergen. Anderes ist jedenfalls in meiner Sphäre, in meinem Raum, wo ich mich einräume.

Dritter Anlauf: Dasselbe Geschehen ist in seiner letzten Phase nochmals anders zu akzentuieren. Das, was etwas und anderes, die einander fremd, un-vermittelt und doch von sich her offen auf anderes hin sind, füreinander zugänglich macht, ist ihre gemeinsame *Mitte*. Diese gemeinsame Mitte von zweien aber ist ein *drittes*, das beide als sie selbst wahrt. Beide müssen sie von sich weg, aus ihrer

Mitte hervorgehen; hervorgehen aber in etwas, in dem sie zugleich als sie selbst gewahrt und für anderes wahrnehmbar sind. Solches aber ist ihre *Gestalt*. In der wechselseitigen Einräumung gestalten sich etwas und anderes füreinander aufeinander zu; sie nehmen anderes in sich, in ihre Struktur auf und lassen sich in die Struktur von anderem aufnehmen. Darin aber erwächst eine *neue übergeordnete Struktur*, in der beide ineinander entspringen. Daß Vermittlung als diese Struktur geschieht, fordert die Subjektion der zu Vermittelnden unter sich selbst, die Unterbietung ihres An-sich in ihre Gestalt, und die Subjektion unter die die Gestalten in ihrer Beziehentlichkeit, in ihr eines und selbes Geschehen auf-lösende und erhebende Struktur.

Aus dem Ineinander von Dimensionen, Phasen und Rhythmus des Vermittlungsgeschehens und aus den Anläufen in dieses komplizierte Gefüge als Einschwingen in seinen Rhythmus springen drei Momente heraus, in denen sich das Geschehen kontrahiert und das Gefüge konkretisiert, die ihrerseits aber wiederum durch das Gefüge und das Geschehen durchzukonjugieren wären: es sind dies die *Momente* des *„Sehens"* als Moment der Rezeptivität, des *Verstehens* als das Sehen und Gestalten ins selbe Geschehen Versammelnde, Wiederholende und des *Gestaltens* als Moment der Produktivität.

Im *Sehen* wird eine Gestalt als Gestalt wahrgenommen und identifiziert. Voraussetzung dabei ist die Rezeptivität des Sehenden; der Anstoß und Eindruck geht aus vom Daß des Gegebenen, und doch wird nur dort wahr-genommen, wo die Rezeptivität mit der Spontaneität der Synthesis des Daß-Vielen zu einem Was-Einen in eins geht. Darin versteht der Sehende noch nicht, obschon auch im Sehen bzw. Wahrnehmen schon ein Verstandenhaben mitgegeben ist, das jedoch in der ungewollten oder gewollten Epoche des sehend verstehenden bzw. verstehend sehenden Ursprungs. Der Sehende und das Gesehene sind einander unmittelbar auf die Weise des Aneinander-Grenzens oder -Rührens. Indem ich sehe, bin da nicht mehr nur noch ich, sondern ist zugleich etwas anderes, von dem ich mich unterscheide und das sich von mir unterscheidet; insofern ist der Gesichtspunkt des Sehens gleichsam jener von außen der Peripherie, von der aus ich und etwas in Abgrenzung voneinander erscheinen. Der Zusammenhang des Sehenden und dessen, was er sieht, ist

also derart: Indem ich (anderes) sehe, finde ich mich unter anderem zurecht, kann ich mich orientieren. Ich stelle fest, da ist etwas, das ist es.

Im *Verstehen* wird die Gestalt auf ihren Ursprung hin und von ihm her gelesen. Hier sind Rezeptivität und Spontaneität in der Schwebe, in der Balance: die Gegebenheit des Sehens geht auf als ursprüngliche Selbstgegebenheit, an der der Verstehende maßzunehmen hat; und der Aufgang der Selbstgegebenheit des zu Verstehenden geschieht als Durchbruch durch die Gestalt, als das Aufbrechen der Gestalt in ihren Vollzug. Im Verstehen sehe ich mehr als bloß die Gestalt, ich sehe, daß und wie die Gestalt ihren Ursprung unter- und überbietet. Ich frage nach ihrer Bedeutung, nach ihrem Sinn. Und diese Frage bringt mich selbst ins Spiel, meine eigene Ursprünglichkeit: damit Verstehen sich ereignet, umspiele ich als Ursprung gleichsam die Gestalt, um den Einsprung in ihren Vollzug zu finden und zu wagen. Von der inneren Dynamik dieses Vollzugs lasse ich mich zum Ursprung des zu Verstehenden tragen. Ich und etwas grenzen nicht mehr unvermittelt, un-mittelbar aneinander, sondern ich als ich und etwas als etwas treten auseinander, um in Beziehung zueinander-, um zusammenzukommen in einem Dritten, in einem Medium. Ich und etwas sind darin im Selben, das nicht wir beide sind; insofern ist der Gesichtspunkt des Verstehens gleichsam der vom Zwischen der Sphäre. Im Verstehen wird die Feststellung des Sehens, ja das Feststellen selbst in Frage gestellt. Die Frage: „Was bedeutet das?" reißt einen neuen Horizont auf, in dem ich und etwas so vorkommen, daß wir füreinander bedeutsam werden. Ich verstehe etwas, indem ich mich angesichts dieses Etwas verstehe. Was ich verstehe, liegt an dem, wie ich mich verstehe. Und wie ich mich verstehe, liegt an dem, was ich verstehe.

Im *Gestalten* geschieht die Wiederholung des Ursprungsgeschehens durch und in mich als Medium. Führend ist im Gestalten meine Spontaneität und Produktivität. Ich vollbringe aus meiner Ursprünglichkeit die neue Gestalt der Ursprünglichkeit meines anderen. Ich erfasse den Ursprung und fasse ihn, forme ihn. Und doch ist auch hier das rezeptive Moment da: in meiner Produktion, Gestaltung bleiben ich und der andere Ursprung meine Vorgegebenheiten. Ich vollbringe aus mir den Vollzug des anderen, der sein eigener Vollzug ist; insofern ist der Gesichtspunkt des Gestaltens

der genetische, der aus dem Innersten, der Mitte. In der neuen Gestalt grenzen nicht nur ich und etwas aneinander, sondern stehen wir zu- und ineinander in vermittelter Unmittelbarkeit, sind wir jeder er selbst und das andere des anderen in einem dritten, das wir selbst sind. Die Gestalt ist Gestalt meines Ich und Gestalt des anderen. Ich und das andere sind also nicht nur im Selben, sondern dasselbe. Ich selbst werde Gestalt des Ursprungs, ich selbst stehe dafür, daß es so ist; ich behaupte den Sinn der Gestalt.

Sehend identifiziere ich etwas als etwas, stelle ich es fest, verstehend lese ich etwas, frage ich nach seinem Sinn, gestaltend fasse ich etwas, sage ich seinen Sinn behauptend aus.

Das Gefüge der Vermittlung steht auf seiner Spitze und das Geschehen der Vermittlung gerät in seine Krisis in der Mitte als drittem des zu Vermittelnden, im *Medium.* Das Medium ist nichts an sich und für sich. Wäre es etwas, so wäre es selbst wieder zu vermitteln und nicht vermittelnd. Medium ist vielmehr reine Bestimmbarkeit und Weg. Es ist der Weg von etwas zu sich selbst als Aufbruch von sich weg, Durchgang durch sein anderes und Eingang in sich vom anderen her. Es ist Weg von etwas zu anderem und anderem zu etwas: ist Zu-wendung, Sich-zeigen, Einander-sehen, ihr zum anderen Hin und vom anderen Her, ihr Füreinander, ihr Ineinander, ihre Selbigkeit. Die Mitte, auf die bezogen, in die versetzt und aus der entfaltet wird, ist wohl Mitte von etwas und Mitte von anderem, doch ist sie schließlich das Medium selbst, in dem etwas und anderes sich in die Mitte nehmen lassen und in die Mitte genommen sind. Weiter bilden Eingang und Ausgang erst im Durchgang des Medium den einen Rhythmus des Geschehens und schlägt nicht eine Bewegung durch. Und schließlich: nur wo Licht im Sehenden und das Gesehene im Licht sind, wird gesehen, nur wo der Verstehende Zeichen lesen und das Verstandene eben diese Zeichen geben kann, wird verstanden, und nur wo der Gestaltende sich selbst gibt, ausdrückt und das Gestaltete gegeben, Ausdruck seiner selbst ist, wird gestaltet. Daß aber etwas von sich aufbrechend in anderes vom anderen zurück auf sich trifft, daß der Weg von etwas zu anderem und anderem zu etwas derselbe, daß das Medium dieselbe Mitte von etwas und anderem, daß Eingang und Ausgang ein Rhythmus, daß das Licht des Sehenden das des Gesehenen ist, daß Zeichen überhaupt etwas und dasselbe bedeuten und daß die Ge-

stalt meine und zugleich die Gestalt eines anderen ist, daß alldem so ist, ist höchst unselbstverständlich, ist nicht deduzierbar, ist allenfalls zu vermitteln im Sprung. Das Medium ist Spitze und Krisis, ist der *Sprung* der Vermittlung.

1.2.3 Das Vermittlungsgeschehen des Denkens

Vermitteln heißt denken, denn Vermittlung geschieht in der Sphäre; in der Sphäre lebt das Denken und ist es zu Hause. Doch im selben gilt: das Denken ist bei sich, wo es bei anderem als sich selbst weilt und wo es selbst Weg für anderes, von anderem zu anderem, Raum für anderes, ja wo es nichts anderes ist als das, Zeitigung und Einräumung schlechthin. Denken kommt erst eigentlich zu sich als solchermaßen reine Bestimmbarkeit und reiner Weg, d. h. als Medium des Hervorgangs seines anderen. Das Denken tritt so an der Spitze der Vermittlung offen zutage: doch wie wirkt es *im* Geschehen selbst, wie prägt es sich seinen Momenten ein und inwiefern kommt Vermittlung im Denken in seine Krisis und ist Denken der „Sprung" der Vermittlung?

Erst im Denken sind etwas und anderes voneinander unterschieden. Es ist gleichsam eine Ur-teilung des Denkens, daß es, indem es etwas denkt, anderes ausscheidet und von etwas unterscheidet. Etwas wird immer so und nicht anders und darin von anderem unterschieden gedacht. Diese Verschiedenheit von etwas und anderem ist die Voraussetzung dafür, daß sie überhaupt aufeinander bezogen werden können. Das Denken also baut die Dimensionen des Vermittlungsgeschehens auf. Etwas und anderes aber werden unterschieden, indem sie auf ihre Mitte bezogen werden, auf ihre je eigene Mitte als jene Mitte, von der her sie sind, was sie sind, und auf die Mitte, in die das Denken sie nimmt, indem es sie auf ihre je eigene Mitte bezieht. Daß da etwas *ist*, ist dem Denken uneinholbar vorgegeben, daß da *etwas* ist – dieses da und nicht jenes –, leistet das Denken in der Synthesis und Konzentration eines Daß-Vielen in diesem Was-Einen, in diesem bestimmten Etwas da. Das Denken stellt etwas in seinem Sein fest, indem es feststellt, was etwas ist. Im Was eines Seienden wird allererst bedeutsam, daß es ist. In diesem Sinne „sieht" das Denken.

Was aber besagt es für das Denken, daß es sieht und daß von

ihm als Sehen gesprochen wird? Es besagt zunächst, daß vom Denken nicht bloß auf die Weise des Denkens gesprochen wird, nicht im selben Sinne, nicht univok, sondern daß anderes als das Denken bemüht wird, um zu sagen, was Denken leistet: Mit dem Sehen wird rein räumliches Modell für das Denken herangezogen. Das Denken nimmt im Aufprall des Daß des Gegebenen dessen Weg auf sich zu wahr und stellt dieses Daß, indem es von sich weg auf das Daß zu dem nach-geht, fest in seinem Was. Denken durchschreitet so einen Raum von Gegebenheiten, indem es jeweils hingeht zu dem, was auf es zukommt und trifft. Zugleich vollzieht sich Denken selbst „räumlich"; in seiner Synthesis schreitet es die Einzelheiten des Gegebenen ab: es geht von Einzelnem zu Einzelnem und baut damit den Raum auf, in dem jene Einzelheiten ein Ganzes, eine Gestalt bilden. Sehen also qualifiziert das Denken als Vermögen, etwas in sich von anderem unterschieden an seinen Platz im Ganzen zu stellen. Dies der funktional-feststellende Charakter des Denkens als Sehen.

Sehen allein aber heißt noch nicht vermitteln. Denken als Vermitteln ist mehr als bloß Sehen. Bloßes Sehen vermittelt nicht. Wer etwas sieht, steht dem, was er sieht, gegenüber; er betrachtet es gleichsam von außen. Zur Vermittlung gehört, daß wer sieht auch versteht. Wer verstehen will, gibt sich nicht damit zufrieden, sich unter den Dingen und Menschen zurecht- und an ihnen vorbeizufinden, er fragt; er fragt nach den Dingen und nach sich, er fragt danach, ob es nur an ihm liegt, daß er sieht, was und wie er sieht; er fragt, wie es zu dieser Gestalt „kommt", wie alles zusammengehört und zusammengeht in ihr. Er hat ein gesteigertes Interesse an dem, was er sieht, er will es er-mitteln, er will ergründen, was es im Letzten, d. h. Ersten, nämlich in seiner Mitte bedeutet. Der Verstehende tritt so ein *in* das, was er zu verstehen sucht. Wie es in der Gestalt und wie diese vor-geht, erfährt der Verstehende an sich selbst und wird nur in seinem Vorgang offenbar. Verstehend geht er vor in den Nachgang des Vorgangs der Gestalt in ihn. Dies die fundamentale Zeitlichkeit des Verstehens und so auch des Denkens. Ließ im unmittelbaren Umgang mit den Dingen und Menschen der Sehende sich selbst und die Dinge und Menschen als sie selbst gleichsam „draußen", so sind der Verstehende und das Verstandene *im* einen Vorgang des Verstehens gesteigert da, der Verstehende in sei-

nem Interesse, das Verstandene als Verstandenes, d. h. in seine Mitte Gesetztes. Verstehender und Verstandenes treten so gesteigert als sie selbst, in ihrer Eigenheit, ihrem Selbstsein aneinander hervor. Indem sie im Selben, nämlich im Medium des Verstehens innestehen, sind sie einander dennoch nicht unmittelbar, sondern treten sie gerade als sie selbst auseinander. Wo Selbstsein sich selbst begreift – am anderen –, ist nichts anderes mehr, tut sich die Kluft auf zum anderen in seiner Andersheit. Dem Verstehen, das anderes als es selbst, als anderes verstehen will, muß die Andersheit des anderen widerfahren, damit es anderes versteht.

Wie aber prägt dann Verstehen das Denken? Welcherart ist Denken, das versteht? Im verstehenden Denken ist Denken nicht ein bloß räumliches Vermögen, das etwas an seinen Platz im Ganzen, im Feld des Denkens, feststellt und das ansonsten selbst draußen bleibt, eben als das bleibende, unveränderliche Koordinatensystem, als unverrückbarer Horizont, sondern im verstehenden Denken geschieht etwas mit dem Denken selbst, geht es hervor *in* den Raum, in den Horizont, den es in seinem Vorgang allererst eröffnet. Und es geschieht im selben etwas mit dem, was im Raum vorkommt. Der Vorgang des Denkens ereignet sich im Vorgang der Sache und umgekehrt. Beides wird so am anderen in sich gesteigert und tritt als es selbst hervor, hebt sich vom anderen nur um so deutlicher ab. Solcher Einsprung in die Ordnung des anderen und solche wechselseitige Steigerung von Verstehendem und Verstandenem formt den Charakter des Denkens als Verstehen.

Daß Vermittlung geschieht, dazu bedarf es jedoch mehr, als bloß sehend das Feld abzustecken, den Bezug zwischen etwas bzw. mir und anderem herzustellen, und als bloß verstehend sich einzuspielen aufs andere, sich darauf zu verstehen, wie etwas geht, im Innenbezug zu schweben. Wer vermitteln will, muß sehen und verstehen; und doch muß zugleich und im selben noch anderes geschehen: Vermittlung vollendet sich im Gestalten. Gestalten ist die Entäußerung des Verstehens, seines Innenbezugs. Das Verstandene tritt ins Außen und der Verstehende mit ihm, indem er es aus dessen Innerstem, aus der Mitte entfaltet. Das Vermittelte geht gleichsam durch den Verstehenden hindurch vor zum anderen, und der Vermittelnde greift gleichsam durch das Vermittelte hindurch vor auf das andere bzw. den anderen, dem etwas vermittelt werden soll. Vermitteln-

der und Zu-Vermittelndes werden so selbst zum Medium der Vermittlung an anderes. Solches Medium aber sind sie nur, wo sich ihr Vorgang leiten läßt vom Wohin, von seinem Ziel. Wo das Ziel nicht im Vorgang antizipiert wird, führt der Weg nicht zum Ziel. Die eine und selbe Gestalt des Vermittelnden und des Vermittelten muß aufgerichtet werden im Horizont dessen, auf den der Vermittelnde zu-denkt und dem das Vermittelte zu-gedacht ist; der Adressat der Vermittlung muß die Gestalt sehen, verstehen und selbst wieder vermitteln können; nur wenn die Richtung des Geschehens umkehrbar ist, ist Vermittlung geglückt.

Was bedeutet dies für das vermittelnde Denken selbst? Was heißt es für das Denken, als gestaltendes Denken zu agieren? Es zeigt sich: Denken ist nicht bloß ein Horizont, ein Koordinatensystem, ein räumliches Vermögen, es ist auch nicht bloß ein Geschehen, der Vorgang des Denkenden und seines Gedachten ineinander, in dem ein neuer Horizont aufgetan wird, Denken ist darüber hinaus ein produktives Vermögen und Produziertes in einem. Es vermag etwas aus seiner Mitte in die verschiedenartigsten Horizonte hinein zu entfalten und ist doch in allen Horizonten das Mit-entfaltete, Mitgestaltete. Es ist die Behauptung des Denkens, daß es so ist, wie es ist, was auch immer und wo es auch immer ist.

Im Denken als Vermittlungsgeschehen wird somit das gleichgültige Nebeneinander von Ich und etwas und anderem, ihre unvermittelte Unmittelbarkeit, aufgebrochen in den differenzierten Vorgang der Steigerung eines jeden zu sich selbst am anderen und wird dieses Auseinander schließlich ineinsgestaltet, ist alles in der vermittelnden Unmittelbarkeit des Denkens aufgehoben. Der Rhythmus dieses Geschehens ist der Rhythmus des Denkens, Eingang und Ausgang in ständigem Wechsel. Dies ist sowohl der Rhythmus des Geschehens der Vermittlung im ganzen: sehen, verstehen, gestalten, wie auch der Rhythmus jedes einzelnen Momentes. Als transzendentales Medium ist das Denken so nicht nur die Spitze des Vermittlungsgeschehens, sondern bestimmt es auch das Geschehen im ganzen und in seinen Momenten.

Krisis und Sprung des Vermittlungsgeschehens zeigen sich dort, wo das Denken konkret an das geht, von dem es immer schon herkommt, nämlich Mensch, Welt und Gott zu vermitteln. Das Denken geht hin zu allem, fragt nach allem und vermittelt alles. Jenes

„Alles", das Ganze, legt sich ihm aus und auseinander in die Begriffe von Mensch, Welt und Gott.

1.2.3.1 Das Vermittlungsgeschehen des Denkens als Vermittlung von Mensch, Welt und Gott

Wo der Mensch anfängt zu denken, hat er die Unterscheidung von Mensch, Welt und Gott, will hier zunächst sagen dem Undenkbaren, immer schon getroffen und geht es ihm immer auch um das Verhältnis des Unterschiedenen. Dem Menschen nachdenkend werden Welt und Gott mitbedacht, wie auch Mensch und Gott bzw. Mensch und Welt ins Nachdenken der Welt bzw. Gottes miteingehen. Schärfer noch zugespitzt: den Menschen bedenkend, was und wer er ist, bedenkt der Mensch zugleich und im selben, was die Welt und was Gott sind. Weiterhin: Indem der Mensch sagt, was es mit der Welt auf sich hat, sagt er sich selbst und Gott aus. Und schließlich: Wo der Mensch sein Verhältnis zu Gott, zum Undenkbaren, artikuliert, kommt darin nicht nur er selbst, sondern auch die Welt vor. Solche Unterscheidung und solche Einheit von Mensch, Welt und Gott sind mit dem Denken immer schon gegeben. Und in ihnen geht der Mensch immer schon mit den Dingen, mit sich und den anderen und schließlich auch mit Gott um. Dort aber, wo das Denken sich selbst bewußt ergreift, wo es sich im Vorgriff auf und im Entwurf von Wirklichkeit als solches entdeckt, da wird ihm der ungebrochen-unmittelbare Umgang mit allem höchst fraglich und unselbstverständlich. Erreiche ich und erreicht mich alles im Denken? Ist alles, was und wie ich es denke? In solchen Fragen wird der vertraute Umgang mit allem, das Immer-schon-geschehen-sein von Vermittlung im Denken aufgebrochen in seine Fraglichkeit und Ungesichertheit und stellt sich Vermittlung als allererst zu leistende Aufgabe. Die Frage nach der Vermittlung von Mensch, Welt und Gott ist so zugleich die Frage nach der Ermöglichung ungebrochen-unvermittelter Unmittelbarkeit zu Mensch, Welt und Gott und darin wiederum die Frage nach dem, was Mensch, Welt und Gott dem Denken je für sich und füreinander sind.

Die Vermittlung des Denkens geschieht näherhin als das *eine* Geschehen der Vermittlung des Menschen, zu sich selbst und mit Welt und Gott, als Vermittlung der Welt zu sich und mit Mensch und

Gott und als Vermittlung Gottes zu sich und mit Mensch und Welt. Im Vermittlungsgeschehen zeitigt demnach das Denken Mensch, Welt, Gott in ihrer gegenseitigen elementaren Vorzeitigkeit, indem es sich in ihnen zeitigt, und im selben zeitigt das Denken Mensch und Welt und Gott in ihrer aktuellen Gleichzeitigkeit und Beziehung, indem es sich als solche zeitigt. In dieser Gleichzeitigkeit bekundet sich die Zeitfreiheit, d. h. nicht Zeitlosigkeit, des Denkens, sein Über-der-Zeit-sein, sein Vermögen von Zeit. Ist es mit allem aber wirklich so? In dieser Frage springt das Denken von sich ab und weg in sein anderes und springt die Gegenwendigkeit des Geschehens und seiner Zeitigungsverhältnisse auf: Im Vermittlungsgeschehen zeitigen sich Mensch, Welt, Gott ins Denken, treten sie in ihm auseinander und werden sie einander nachzeitig, indem sie das Denken zeitigen, und im selben zeitigen sich Mensch und Welt und Gott ineinander in ihrer Gleichzeitigkeit und Beziehung. In dieser Beziehung, in die das Denken je schon eingespannt ist und die sich doch im Denken erst begibt, hat das Denken seine Zeit, ist es selbst gezeitigt, zeitlich, in der Zeit. Mensch, Welt und Gott werden so in der Vermittlung offenbar als Herkunft, Gegenwart und Zukunft des Denkens in einem, wie umgekehrt das Denken als Herkunft, Gegenwart und Zukunft von Mensch, Welt und Gott aufgeht.

Vom Menschen kommt das Denken her, denn wir sind es, die denken, vom Denkenden geht das Denken aus, von der Welt kommt es her, denn der Mensch denkt immer etwas und bezieht sich stets auf das, was ihm vorgegeben ist, von Gott kommt es her, denn es ist daß Maß des Denkens und als Maß das von Anfang an Leitende, nach allem zu fragen, welches Maß am Undenkbaren hervortritt. In Mensch, Welt und Gott hat Denken seine Gegenwart, denn im Menschen ist es leibhaftig, in der Welt lebendig und vor bzw. in Gott als Ganzes, als Denken gegenwärtig. Mensch, Welt und Gott sind die Zukunft des Denkens, denn immer geht es ihm um den Menschen, um das, was mit ihm wird, und denkend entwirft der Mensch, was sein soll, greift er vor auf die neue Welt, und denkend erwartet der Mensch sein Ende, seine Vollendung. Darin spielt die Geschichte des Denkens. Im selben gilt: das Denken ist die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von Mensch, Welt und Gott. Wie wir es sind, die denken, so denkt sich doch zugleich das Denken selbst in uns, ist seine Positivität unsere Vergangenheit; wie das

Denken stets etwas denkt, auf das es sich bezieht, so tritt doch dieses Etwas erst im Denken hervor, kommt es als Gegebenes allererst im Denken zur Gegebenheit; und wie in Gott das Maß des Denkens als voranfängliches sich hervorkehrt, so mißt das Maß doch nur im Denken und mißt es dort selbst das Undenkbare. Wie das Denken in Mensch, Welt und Gott leibhaftig, lebendig, als ganzes da, gegenwärtig ist, erkennt der Mensch sich selbst, ist Welt und geht Gott nur auf, sind sie also überhaupt nur gegenwärtig im Denken. Was schließlich mit Mensch, Welt und Gott sein wird, liegt an dem, wie sie gedacht werden, an dem, was das Denken aus ihnen macht (in Zukunft). Darin spielt die Geschichte von Mensch, Welt und Gott. Es zeigt sich: Mensch, Welt und Gott sind die Zeit des Denkens, und das Denken ist die Zeit von Mensch, Welt und Gott. Denken ist also nicht nur die Weise der Anwesenheit dessen, was ist, im Menschen, sondern im Denken begibt sich die Geschichte dessen, was ist, als Geschichte des Menschen. Und Denken ist auch nicht nur die Weise der Anwesenheit des Menschen in dem, was ist, sondern in dem, was ist, begibt sich die Geschichte des Denkens als Geschichte des Menschen. Vermittlung ist auf diese Weise die Geschichte von Denken und Mensch und Welt und Gott.

Was aber geschieht in dieser Geschichte mit Mensch, Welt und Gott? Was geschieht mit ihnen dadurch, daß ihre Geschichte sich im Denken ereignet, daß es ihre Geschichte ist, gedacht zu werden? Und was geschieht schließlich mit dem Denken selbst, hält es sich unveränderlich durch, bleibt es (allein), oder wie tun sich ihm Mensch, Welt und Gott an, wie ereignet sich in ihnen die Geschichte des Denkens?

1.2.3.2 Die Vermittlung von Mensch, Welt und Gott im Vermittlungsgeschehen des Denkens

1.2.3.2.1 Die Geschichte des Menschen

Die Vermittlung des Menschen geschieht als Vermittlung des Menschen zu sich selbst und mit Welt und Gott. Darin spielt die Geschichte des Menschen als seine Geschichte mit sich und als seine Geschichte mit Welt und Gott. Die Geschichte des Menschen erzählen heißt so die Geschichte von Mensch und Welt und Gott erzählen aus der Perspektive des Menschen.

Die *Geschichte des Menschen* hebt an mit jener Urtatsache und Urerfahrung, daß der Mensch da ist. Er ist da und zwar unter anderen und anderem, er ist da in der Welt. Es *gibt* den Menschen, sein Da-sein ist nicht von ihm vermocht, es ist sein Nichts und darin doch seine Gegebenheit, sein sich Gegebensein von anderem als dem, was mit ihm ist. Dieses sein Dasein ist konkretes Dasein: ich bin hier und jetzt und eben nicht dort und in einem vergangenen oder kommenden Zeitalter. Mein Dasein steht unter ganz bestimmten Bedingungen, als solches ist es einzelnes, endliches, bestimmtes Dasein. Ich bin dieser da und kein anderer; das Unvermochte meines Daseins vermittelt sich so noch einmal im Unvermochten der Bedingungen dieses Daseins. Ich bin schon, bevor ich bin, bevor ich von mir aus *vollziehe*, daß ich bin. Indem ich vollziehe, daß ich bin und daß ich hier und jetzt bin, werde ich ich selbst und dieser da in der Welt und unter den Menschen. Ich verwandle darin mein Gegebensein als bloß nichtssagende Vorhandenheit in Selbstsein, indem ich mich sage. Erst indem ich mich sage, sagt mein Gegebensein etwas. Im Vollzug des Daseins verhalte ich mich zu meinem Gegebensein und zu den Bedingungen meines Gegebenseins, d. h. gerade auch zu den *Grenzen* dieses Daseins, zu dessem unvermochten, verfügten Anfang und Ende bzw. zu meinem Schon- und Noch-Dasein. Dies sind der Rhythmus und die Dramatik des Vollzugs und Vorgangs von Dasein: ich komme aus dem Nichts – ich bin mir gegeben – und gehe ins Nichts – ich werde mir genommen – und was ich bin, entscheidet sich am Nichts; ich bin selbst nichts, wenn ich nicht das Nichts meiner Herkunft und Zukunft *bin* – wenn ich mich nicht entgegennehme aus dem Nichts meiner selbst und gebe an das Nichts. Auf meinem Gegebensein stehend vollziehe ich mich in meinem Selbstsein als von mir aus sein und komme ich in meine Gestalt an meinen Grenzen, an dem, was gerade nicht ich bin. Von diesen Grenzen her bin ich, *was* ich bin. Im Vollzug meines Daseins stoße ich an solche Grenzen: an die Positivität menschlichen Daseins, der Geburt, an die Negativität des Nicht-mehr-seins, des Todes, – und auf anderes und andere. Die Widerständigkeit des „Toten" ist mir ebenso Grenze wie die Unwandelbarkeit des „Mechanisch-Automatischen", und in der Liebe ist der andere ebenso meine Grenze, von mir unvermocht, wie dort, wo sich mein Anderssein als die anderen oder das Anderssein der anderen als ich steigert zur Einsam-

keit. In Tod und Geburt, im „Toten" und „Mechanischen", in Liebe und Einsamkeit gewährt und entzieht sich mir der *Sinn* meines Lebens, wird solcher Sinn mir fraglich und äußerste Grenze. In allem frage ich nach Sinn, in allem suche ich ihn, doch nie hole ich ihn ein; ich vermag ihn nicht aus mir und habe ihn nicht einfachhin. Wo Sinn aufgeht, gewährt er sich als unvermochter Überschuß meines Tuns, holt er mich ein zu sich und erlöst er mich zu mir. Im Vollzug meines Daseins, in dem, was ich von mir her vermag, bleibe ich stets in Differenz zum Sinn. Aber alles, was ich bin und tue, steht unter seinem Anspruch, und meine Differenz zu ihm erfahre ich als Ungeborgenheit und Unerfülltheit, ja als Differenz zu mir und Defizienz meiner selbst. Und doch gilt, daß ich wahrhaft nur bin, wo ich all das bin, Dasein, Vollzug des Daseins und die Grenzen dieses Daseins.

Diese Geschichte des Menschen hat in *Welt und Gott ihre Herkunft, Gegenwart und Zukunft.* Welt und Gott als Herkunft des Menschen, solches geht auf im Dasein des Menschen. Sein Dasein besagt, daß sein Anfang ihm entzogen und seine Ursprünglichkeit bezogen ist auf den anderen Anfang und Ursprung schlechthin; es besagt zugleich, daß der Mensch, indem er ist, immer schon in der Welt ist, sich in ihr vorfindet. Welt und Gott als Gegenwart des Menschen, solches bezeugt sich im Vollzug des Daseins. Der Mensch vollzieht sich selbst als dieser da. Als dieser da ist er gegenwärtig in der Welt. Am anderen, an der Welt, werde ich ich selbst, bin ich gleichzeitig mit mir. Und nur wo mein Vollzug seine Zeit hat, d. h. in der Zeit verläuft und nicht nur über ihr sie umgreift, erfahre ich mich, die Gegenwärtigkeit meiner Ursprünglichkeit. Nur *in* der Zeit fange ich etwas an, d. h. nur wo ich meine Grenzen *bin*, bin ich (gegenwärtig). Welt und Gott als Zukunft des Menschen, das schließlich zeigt sich in den Grenzen menschlichen Daseins und Vollzugs. Im anderen, in der Welt und in den anderen, liegt meine Zukunft beschlossen, in dem, was mir von ihnen her widerfährt und auf das ich treffe. Daß mir aber überhaupt etwas widerfährt, daß also überhaupt in der Zeit anderes auf mich trifft, ich anderes antreffe, liegt nicht in der bloßen Verlängerung meiner Zeit, die ich habe, und in der Bewegung meines Vollzugs, das versinkt vielmehr im abgründigen Nichts oder trägt sich mir aus der Fülle der Zeit, aus dem Ursprung von Zeit entgegen.

In dieser Geschichte des Menschen wird der Mensch zu sich und mit Welt und Gott *vermittelt.* Der Mensch *„sieht"*, indem er sich, seine Leibhaftigkeit, die Gegebenheit seiner selbst und die Bedingungen seines Daseins, die Gegebenheit von anderen und anderem mit ihm, wahr- und entgegennimmt – indem er selbst gesehen wird. Er *„versteht"*, indem er sich und das andere bzw. die anderen in und aus seiner und ihrer Gegebenheit liest und vollzieht – indem er selbst verstanden wird. In solchem Verstehen geschieht die Verwandlung alles Gegebenen in Selbstgegebenheiten, in den Vollzug des Daseins aus der Ursprünglichkeit des Menschen und eines jeden aus sich. Der Mensch *„gestaltet"* sich, er „beleibt" sich, indem er im Vollzug des Daseins an seine Grenzen stoßend an ihnen hervortritt als das, was er im letzten und ganzen ist – indem er so gestaltet wird. An den Grenzen entbirgt sich der Sinn seines Daseins und seines Tuns, zeigt der Mensch sich anderem und teilt er sich anderen mit. Solche Erkenntnis erschließt das Leben und erschließt sich allein in ihm.

Wie kommt der *Mensch,* wie kommen *Welt* und *Gott in der Geschichte des Menschen* vor, wie werden sie in ihr vermittelt? Was ist und was nicht(s) ist, ist im und beim Menschen versammelt. Er ist in diesem Sinne „gleichsam alles": für ihn ist alles gegeben, auf daß er es sieht, aus seiner Ursprünglichkeit wird alles vollzogen, indem er es versteht, und durch seine Leibhaftigkeit ist alles begrenzt als seine Grenze, an der er sich und alles gestaltet. Dreifach kommen so Mensch und Welt und Gott im Menschen vor: der Mensch als sich selbst gegebene Selbstgegebenheit, als sich vollziehender Vollzug und als begrenzende Begrenztheit; die Welt als dem Menschen mitgegebene Gegebenheit, als mitvollzogener Vollzug und mitbegrenzende Begrenztheit; Gott, dessen „Vorkommen" sich in der Frage des Menschen nach dem Sinn entscheidet, kommt vor in der Spannung zwischen dem einfachhin nicht Gegebenen und dem nicht einfachhin Gegebenen, sondern sich im Nichts oder im Geben des Gegebenen Entziehenden, im selben zwischen dem bloß Unvermochten, dem bloßen Nichts menschlichen Vollzugs und dem unvermocht mitvollzogenen Grund des Vollzugs und wiederum im selben zwischen dem grenzenlosen Nichts menschlicher Grenzen und dem unbegrenzt Begrenzenden und der sich an den Grenzen mitteilenden Erfüllung von allem. In der Geschichte des Menschen

werden so der Mensch selbst aber auch Welt und Gott zu Schauplätzen und Epochen und zu Daten und Ereignissen dieser Geschichte, ja sie sind als solches diese Geschichte selbst, der „menschliche Mensch", die „menschliche Welt" und der „menschliche Gott" als sich gegenseitig integrierende und Gegebenheit, Vollzug und Grenze des Menschen je in sich zeitigende Momente des Menschen und seiner Geschichte.

Diese Geschichte des Menschen aber ist die *Geschichte der Vermittlung des Menschen im Denken.* Im Denken ist er da, sich gegeben, im Denken vollzieht er sein Dasein, seine Gegebenheit aus sich, indem er von sich aus ist, daß er ist, und im Denken stößt er an seine Grenzen. Ja, das Denken selbst ist Grenze solcher Vermittlung des Menschen. Im Denken kommt der Mensch nicht nur allererst zur Gegebenheit für sich und andere bzw. anderes, sondern im Denken ist er sich auch zugleich genommen. Gerade darin, daß das Dasein des Menschen, sein bloßes Gegebensein, sich nicht selbst sagt, begründet, den Menschen zur Gegebenheit bringt, sondern daß solches allererst im Denken vollends geschieht, erweist sich eben dieses Denken nicht nur als Weg des Menschen in sein Eigenstes, zu sich selbst, sondern im selben als Entfremdung des Menschen von sich. Erst in seinem anderen wird menschliches Dasein aufgeschlossen und zu sich eingeholt. Diese Entfremdung des Menschen von sich durch das und im Denken vermittelt sich noch einmal dadurch, daß im Denken der Mensch als Denkender und der Mensch als Gedachter auseinandertreten. Diese doppelte Differenz widerfährt dem Menschen, indem er gedacht wird. Denkend ist der Mensch also zugleich in sich und sich gegenüber. Die Geschichte des Menschen begibt sich so zwar im Denken, verläuft aber nicht einfachhin als die Geschichte des Denkens selbst.

Wohl aber ereignet sich umgekehrt die Geschichte des Denkens als Geschichte des Menschen. Was aber geschieht näherhin in der Geschichte des Menschen mit dem *Denken selbst?* In der Geschichte des Menschen hat das Denken selbst seine Zeit und Geschichte. Daß der Mensch da ist, ist nicht vom Menschen vermocht, ist ihm verfügt. Daß es ihn gibt und einmal nicht gegeben hat wie geben wird, diese Unterscheidung trifft das Denken. Und doch bleibt auch ihm die Positivität menschlichen Daseins vorgegeben in seiner eigenen uneinholbaren Positivität. Denken ist sich gegeben und aus sich

selbst nicht vermocht. Indem es dies und anderes denkt, vollzieht es sich selbst aus seiner Ursprünglichkeit und aus der Ursprünglichkeit des Menschen. Sein Vollzug geschieht im Rhythmus von auslangendem Entwurf und anfragender Maßnahme. Denken entwirft, was ist, und fragend, ob es ist, was und wie es gedacht ist, nimmt Denken Maß an dem, was ist, und an dem, wie es ist. Gleichermaßen sind so das sich selbst Gegeben- wie von anderem Gemessensein Grenzen des Denkens, an denen es sich gestaltet, leibhaft wird, indem es jene Grenzen als solche wahren und sich und seine Unterscheidungen an ihnen verantworten muß. An diesen Grenzen und an den Grenzen des anderen des Denkens, das nicht einfachhin im Denken aufgeht oder im Denken zu sich kommt, steht das Denken selbst in Frage, muß es von sich selbst, von seinem „Sinn", Rechenschaft geben.

Die Geschichte des Menschen, die sich als Geschichte des „gedachten" Menschen im Denken ereignet, widerfährt so dem Denken selbst als seine eigene Geschichte. Denken wird in dieser Geschichte gezeitigt als „menschliches Denken", als sich selbst gegebene Selbstgegebenheit, als sich (ursprünglich) vollziehender Vollzug und als (leibhaftige) begrenzende Begrenztheit, eben als leibhaftes, endliches, konkretes Denken.

1.2.3.2.2 Die Geschichte der Welt

Die *Vermittlung der Welt* geschieht als Vermittlung der Welt zu sich selbst und mit Mensch und Gott. Darin spielt die Geschichte der Welt als ihre Geschichte mit sich und als ihre Geschichte mit Mensch und Gott. Die Geschichte der Welt erzählen heißt so die Geschichte von Welt und Mensch und Gott erzählen aus der Perspektive der Welt.

Auch die *Geschichte der Welt* hebt an mit der *Gegebenheit* von Welt, näherhin damit, daß überhaupt etwas ist. Daß etwas ist, ist der elementare Grundbestand von Welt. Es gibt etwas, hier und da, dieses und jenes, etwas und anderes: es gibt vieles. Daß etwas ist und daß vieles ist, geht als solches auf am Menschen, indem er sich immer schon in diesem Vielen antrifft und nichts und etwas und etwas und anderes unterscheidet. Welt aber ist erst wahrhaft Welt, wo das zerstreute Viele zusammengenommen wird in eines, wo

etwas auf anderes bezogen, wo also das Viele geordnet wird. Als geordnete Welt, als Ordnung wird Welt allererst bedeutsam, sagt sie etwas. Diese Verwandlung der Gegebenheit von Welt in Selbstgegebenheit geschieht durch den Menschen. Daß etwas von sich her auf anderes zu ist und anderes auf sich bezieht, solches hat der Mensch denkend und handelnd zu wahren, gewahrt aber ist es eben allein im Menschen. Der Zugang von etwas zu anderem und die Beziehung von anderem auf etwas sind sein Geschehen. Es ist daher der *Vollzug* von Welt, vollzogen zu werden. Der Vollzug der Welt ist Vorgang in den Vorgang des Menschen. Erst in ihrem anderen wird Welt sie selbst. Und dieses andere ist nicht eines unter anderem, sondern jenes andere, das in ihr ihr gegenüber ist. Daß aber Welt und Mensch so ineinander vorgehen, ist sowohl der Welt wie auch dem Menschen unvermocht. Gegebenheit und Vollzug der Welt markieren so zugleich ihre *Grenzen.* Welt tritt nicht nur als Etwas aus dem Nichts hervor, als Zweites, das immer schon ist, und nimmt sich nicht nur ständig aus dem Nichts ihrer selbst entgegen, als Vorletztes, das immer noch ist, sondern Welt als das, was ist, ist zugleich auch nichts anderes, etwas also, das immer auch ist. Welt ist in diesem Sinne vertikal wie horizontal anderes, Zweites, Abkünftiges, Vorletztes. Als solches ist sie ein überschaubares Ganzes, ein Ganzes aber, dessen Prinzip und Zusammenhang außerhalb ihrer selbst liegen. Was Welt ist, entscheidet sich so nicht durch die Welt, wohl aber in ihr.

In dieser Geschichte entbergen sich *Mensch und Gott als Herkunft, Gegenwart und Zukunft von Welt.* Welt ist gegeben, aber nicht sich, sondern dem Menschen, der allererst wahrnimmt und unterscheidet, daß und was ist. Von Gott als nichtigem oder gebendem Grund ihrer Vorhandenheit bzw. Gegebenheit und vom Menschen, der ihre Vorhandenheit wahr- und ihr Gegebensein entgegennimmt, kommt sie her. Gegenwärtig ist die Welt, indem der Mensch in ihr gegenwärtig ist. Daß aber Mensch und Welt ineinander vorgehen, beim jeweils anderen an- und darin zu sich kommen, daß solches geschieht und glückt, versagt sich als bloße Unselbstverständlichkeit oder bezeugt die nicht weniger unselbstverständliche, aber tragende und erhaltende Präsenz Gottes. Was sein Prinzip nicht in sich hat, das vermag seine Zukunft ebensowenig, wie es seine Herkunft vermochte. Der Mensch ist so die Zukunft der

Welt, indem er sie entwirft, und Gott ist ihre Zukunft als das Nichts, auf das alles hinausläuft, oder aber als der alles in allem Seiende, der die Welt, alles „Tote" und „Mechanische" in ihr und alles Vorletzte und Abkünftige, erlöst und vollendet.

Solchermaßen wird Welt zu sich und mit Mensch und Gott *vermittelt*. Es ist das „Sehen" der Welt, gesehen zu werden, indem der Mensch sieht, daß und was etwas ist – und sich in der Welt sehen läßt. Es ist das „Verstehen" der Welt, verstanden zu werden, indem der Mensch denkend das Viele der Welt ordnet und belebt – und sich darin selbst versteht. Denn im Denken geschieht gleichsam die Rekonstitution dessen, was ist, als Konstitution von Welt. Und es ist das „Gestalten" der Welt, gestaltet zu werden – indem anderes sich in ihr gestaltet. Im Gesehen- und Verstandenwerden schließt sich Welt in ein Ganzes, das als solches vorzeigbar, überschaubar, greifbar, zu zerstören und wieder neu zu errichten ist. Es ist das Schicksal der Welt, überhaupt zu sein, im Nichts zu schweben und im Denken wahrhaft anschauliche, geordnete Welt zu sein, im Denken allererst zu leben.

Wie nun kommt die *Welt*, wie kommen *Mensch* und *Gott in der Geschichte der Welt* vor, wie werden sie in ihr vermittelt? Was auch immer geschieht und sich vollzieht, geschieht in der Welt, in sie geht alles ein, und in diesem Sinne ist die Welt „gleichsam alles": in ihr kommt alles vor, zur Gegebenheit, in ihr läßt sich alles sehen, ja sie selbst ist das Zur-Gegebenheit-Kommen von allem, das Sich-Sehen-Lassen des anderen schlechthin. In ihr vollzieht sich alles, um sich zu verstehen, und darin ist Welt das jeweils Mit-Verstandene, und in ihr begrenzt alles sich und sein anderes, gestaltet sich alles zur Gestalt der Welt. Dreifach kommen so Mensch und Welt und Gott in der Welt vor: der Mensch als wahrend-gebende Gegebenheit, vollziehender Vollzug und begrenzende Begrenztheit, die Welt als gegebene Gegebenheit, vollzogener Vollzug und begrenzte Begrenztheit und Gott in der Spannung, als bloßes Nichts der Welt abgetan oder aber als gebende Nichtgegebenheit, vollziehender Grund des Vollzugs und begrenzende Unbegrenztheit angenommen zu werden. In der Geschichte der Welt werden so die Welt selbst aber auch Mensch und Gott zur Zeit und zu Epochen, zum Horizont und zu Ereignissen dieser Geschichte. In ihr gehen sie auf als die Konstituentien von Welt, und

in sie gehen sie vor als ihr Rhythmus, ihre Bewegung, ihr Leben: der in diesem Sinne „weltliche Mensch", die „weltliche Welt" und der „weltliche Gott" als sich gegenseitig integrierende und Gegebenheit, Vollzug und Grenze der Welt je in sich zeitigende Momente der Welt und ihrer Geschichte.

Die Geschichte der Welt aber ist die *Geschichte der Vermittlung der Welt im Denken.* Im Denken wird die Welt „gesehen", kommt sie an, zur Gegebenheit, gibt es sie allererst. Indem das Denken nichts und etwas und etwas und anderes unterscheidet, versteht und ordnet das Denken, was ist, stiftet es den Zusammenhang von Welt. Solchermaßen wird Welt vollzogen und ihr Bestand ins Leben gesteigert. Daß die Welt im Denken lebt, ist das Schicksal der Welt und das Unausdenkbare des Denkens, d. h. dieses Leben ist in einem Ereignis und Grenze von Welt und Denken. Das Leben selbst aber, die Geschichte, der Vorgang der Welt geschieht als Vorgang des Denkens und geschieht nur in ihm. In diesem Sinne ist die Welt abkünftig vom Denken und in ihm begrenzt. In der Weise, in der das Denken vorgeht in das, was ist, gestaltet es zugleich die jeweilige Epoche der Geschichte der Welt. Solchermaßen ist Welt Produkt des Denkens, ein ihm überschaubares Ganzes, das jedoch nicht einfachhin alles ist. Daß dem so ist, stellt sich dem Denken stets neu als nie zu erledigende, einzuholende Frage.

Soviel aber zeigt sich: die Geschichte der Welt begibt sich nicht nur im Denken, sondern sie ist das Ereignis des *Denkens selbst,* seine Geschichte. Welt ist, wo gedacht wird, und als gedachte Welt ist sie, was sie ist, für sich und für anderes. Umgekehrt gilt: Denken ist, wo die Geschichte der Welt sich ereignet; als solch „weltliches" Denken ist Denken bei sich selbst, geht es seinen eigenen Weg. Denken wird in Gang gesetzt von der Vor-denklichkeit von Welt, von dem, daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Und diese Unterscheidung der Positivität des „Daß" ist die vordenkliche Anfänglichkeit des Denkens selbst. Es ist das Licht, in dem Denken alles sieht und in dem es selbst steht und sich ergreift. Wo aber Denken sich ergreift, geht es aus sich heraus vor in sein anderes, ergreift es das, was ist, unterscheidet, trennt es das vorkommende Viele und greift es dieses zusammen, ordnet es, eint es, vollzieht es sich, indem es anderes vollzieht, indem es Welt aufbaut. Alles was ist, ist auf diese Weise gedacht, und alles gibt zu

denken, das immer schon und das noch nicht Gedachte, das denkbar Undenkbare wie das Nur-erdachte, das bis ans Ende Gedachte, Ausgedachte. Solchermaßen erbaut das Denken seine Welt. Und dort, wo die Welt an ihren Grenzen als ein Ganzes hervortritt, stellt sich die Frage nach ihrem Sinn, nach dem, worauf ihre Geschichte hinausläuft, als Frage nach dem Prinzip, das ihren Zusammenhang stiftet, d. h. als Frage nach dem Denken selbst, nach seinem Vorgang in den Vorgang dessen, was ist. An den Grenzen der Welt ist das Denken selbst in Frage gestellt, ist es sich selbst als nachdenkliche Gegebenheit aufgegeben. Im Vollzug der Welt sich selbst vollziehend stößt das Denken auf die Unerdenkbarkeit seines Gedachtseins, das es entweder als Undenkbarkeit ver-nichtet oder als vom Erdenkend-unerdachten zugedacht und daher als denkwürdig erfährt. Im selben Vollzug stößt Denken auch auf die Undenkbarkeit des Nichtdenkend-erdachten, d. h. Nichtauszudenkenden, als das andere allen Denkens, dessen Ursprung das Denken entweder gleichgültig läßt oder in dessen unergründbarer Positivität sich ihm der Ursprung allen Seins als Ursprung allen Gedachtseins zuspricht.

Die Geschichte der Welt geht auf als Geschichte der „gedachten Welt". D. h. es ist die Geschichte der Welt, gedacht zu werden, Denken ist diese Geschichte, Welt die Gegebenheit des Denkens. Das besagt für das Denken, daß es sich als „weltliches Denken" vollzieht und als solches, als Gegebenheit der Welt, zu sich kommt. Es ist die Geschichte des Denkens, daß Denken sich in der Welt als diese ereignet. Denken zeitigt so Welt und sich in ihr und findet sich in der Welt als solches gezeitigt, eben als „welthaftes Denken": als gegebene Gegebenheit von Welt – was ist in der Welt, ist gedacht –, als vollzogener Vollzug von Welt – wie und als was Welt sich vollzieht, wird gedacht – und als begrenzte Begrenztheit von Welt – was draußen bleibt außerhalb der Welt und nicht aufgeht in ihr, ist das andere des Denkens. Als „weltliches Denken", so zeigt sich also, „lebt" Denken als Welt und als es selbst.

1.2.3.2.3 Die Geschichte Gottes

Die *Vermittlung Gottes* geschieht als Vermittlung Gottes zu sich selbst und mit Mensch und Welt. Darin spielt die Geschichte Gottes

als seine Geschichte mit Mensch und Welt. Die Geschichte Gottes erzählen heißt so die Geschichte von Mensch und Welt und Gott erzählen aus der Perspektive Gottes. Darin aber geschieht das höchst Undenkbare. Die Geschichte Gottes ist nicht einfachhin zu erzählen wie die Geschichte des Menschen und die der Welt; ja, ist sie überhaupt zu erzählen?

In die Perspektive des Menschen springt das Denken aus eigener Kraft und im Sprung konkretisiert es sich, beleibt es sich; die Perspektive der Welt ist schlechterdings die des Denkens selbst, in ihr ist es lebendig und belebt es, was ist; die Perspektive Gottes hingegen ist dem Denken als Denken unerreichbar entzogen, undenkbar und fraglich. Allenfalls wo Denken sich in der Frage nach sich selbst und dem Sinn von allem öffnet auf das ganz andere als das ihm Denkbare, als das ihm Eigene hin, zeichnet sich Gott als undenkbarer Horizont des Nicht-zu-denkenden ab. Als solcher, als bloß unberührbarer Horizont bleibt Gott draußen, bleibt er dem Denken fremd. Vom Denken als Denken her liegt Gott jenseits der Grenze als der Fremde, Ferne und so schließlich Unbedeutende, Nichtige. Gott kommt im Denken nicht vor und in Gott gelingt kein Sprung, wenn nicht der Horizont einbricht ins Denken und dieses aufbricht in seiner Mitte, sich ihm einstiftet als sein Anfänglichstes und Erstes, wenn nicht Gott selber spricht. Denken, dem dieser Einbruch Gottes widerfährt und das ihn als solchen wahrnimmt, d. h. das sich aufgebrochen findet in Gott, versteht sich, seine Ursprünglichkeit und Lebendigkeit, und alles von diesem Ereignis Gottes her. Auf diese Weise ist die Geschichte von Mensch und Welt und Gott aus der Perspektive Gottes zu erzählen. Solches Erzählen heißt Zeugnis geben von Gottes Einbruch in die Welt und unter die Menschen, von seinem Wort, das die Geschichte von Mensch und Welt und Gott neu und darin doch allererst stiftet und in Gang bringt. Die Vermittlung Gottes geschieht so als Selbstmitteilung und Selbstvermittlung Gottes in der Inanspruchnahme des Denkens und seiner Kraft der Vermittlung. D. h. das Denken vermittelt Gott zu sich selbst und mit Mensch und Welt, und es erzählt dies als Gottes Geschichte, indem es Zeugnis gibt von Gottes Handeln an ihm, in ihm und durch es.

Die *Geschichte Gottes* hebt an, indem Gott sich gibt. In seinem Sich-geben initiiert er seine Geschichte als die Geschichte von

Mensch und Welt. Bei Gott allein liegt die Initiative. Er kommt vor, indem er allem zuvorkommt, er kommt zur *Gegebenheit*, indem er sich gibt und alles. Gott liegt aller Positivität zu-grunde. Sie ist seine Gabe und als Gabe Gestalt des Gebenden. Mensch und Welt als Gestalten Gottes sind so Stätten seines Sich-gebens und Stätten seiner Ankunft in einem. In ihnen ist Gott gegeben, indem sie Gegebenheiten Gottes sind. Darüber hinaus ist es das Unterscheidende der Positivität Gottes, reine Aktualität, reiner *Vollzug* zu sein. Er gibt sich, darin ist er gegeben und darin vollzieht er sich. Gott ist, daß er ist, und was er ist, ist, daß er ist, das Ereignis seines Sich-gebens. Indem Gott sich in Mensch und Welt gibt, vollzieht er sich und Mensch und Welt. Er vollzieht sich in ihnen als sie, durch sie hindurch, er vollzieht sich in ihnen im anderen seiner selbst. Mensch und Welt gehen darin auf als ursprüngliche Gestalten Gottes, ursprünglich, insofern sich der Ursprung in ihnen vollzieht, ursprünglich aber darüber hinaus, insofern sie selbst den Ursprung von sich aus vollziehen. Gott gibt sich nicht nur *in* Mensch und Welt, sondern er gibt sich im selben *dem* Menschen, auf daß er ihn in der Welt vollziehe. Gott gibt sich in Mensch und Welt, und er gibt sich dem Menschen, auf daß der Mensch ihn der Welt gebe und Mensch und Welt Gott selbst zurückgeben. Gottes Vollzug also ist es, sich selbst als er selbst und in seinem anderen zu vollziehen und sich vom anderen seiner selbst vollziehen zu lassen. Es ist sein Vollzug, daß anderes ihn vollzieht. Letzteres aber bedeutet zugleich die *Grenze* göttlichen Vollzugs. Daß Gott sich gibt, begründet nicht nur die Positivität Gottes, ist nicht nur sein Ereignis, sein Vollzug, sondern daß Gott sich gibt, besagt, daß er sich eben nicht behält, verschließt, daß er nicht bei sich bleibt und in sich kreist, es besagt vielmehr, daß er aus- und weggeht von sich ins andere, daß er sich anderem zu-spricht, anderem aber als anderem. Das andere, das seine Gegebenheit ist und in dem er zur Gegebenheit kommt, ist ihm wahrhaft anderes. Er läßt anderes sein, gibt es frei an sich selbst. Er spricht sich, sein Wort, anderem zu, auf daß anderes ihm antworte, indem es ihn ver-antwortet. Daß aber anderes ihm antwortet, sich ihm und darin Gott Gott zuspricht, daß solches geschieht, liegt am anderen selbst, an seiner Freiheit, sich Gott geben zu lassen. Indem es sich Gott geben läßt, gibt es sich Gott und Gott sich selbst zurück. In Gott als Gegebenheit des anderen tritt das

andere als Gegebenheit Gottes in seine und Gottes Helle, wie im anderen als Gegebenheit Gottes Gott als Gegebenheit des anderen hervortritt. Mensch und Welt sind somit als Gestalten Gottes ursprüngliche Gestalten und als solche wiederum gestaltende Ursprünge Gottes, Ursprünge, die aus eigener Ursprünglichkeit Gott gestalten, indem sie sich einander und ihm geben.

Mensch und Welt lassen sich hierin als *Herkunft, Gegenwart und Zukunft der Geschichte Gottes* lesen. Gott kommt vom Menschen und von der Welt her, wo er sich in ihnen ihnen gibt. Er gibt sich ihnen, um in ihnen an- und vorzukommen; er gibt sich aber so, daß er in ihnen ankommen kann, als Voraussetzung der Ankunft seines Sich-gebens – wie der Ursprung sich nur in seiner Gestalt erfährt und hat, die Gestalt also zur fundamentalen, inneren Herkunft des Ursprungs wird. In Mensch und Welt als seinen ursprünglichen Gestalten ist Gott gegenwärtig. Nur in ihnen als seiner Gabe ist er als Gebender da. In ihnen ereignet er sich, indem sie ihn ereignen. Und darin liegt zugleich die Zukunft der Geschichte Gottes beschlossen. Diese Zukunft gestalten Mensch und Welt als gestaltende Ursprünge Gottes. Wie Gott sich in ihnen ihnen gibt, welche Gegebenheiten Gottes sie sind, das liegt an dem, ob und wie sie Gott ereignen, wie Gott ihre Gegebenheit wird, wie sie sich gebend Gott weiter- und zurückgeben.

Im selben geschieht die *Vermittlung* Gottes zu sich und mit Mensch und Welt. Es ist das „Sehen" Gottes, daß er sich sehen läßt, daß so anderes ihn und er sich in seinem anderen sehen. Es ist sein „Verstehen", daß er sich zu verstehen gibt und verstehen läßt, daß anderes so ihn und er sich aus seinem anderen verstehen. Und schließlich ist es das „Gestalten" Gottes, daß er sich gestaltet und gestalten läßt, daß anderes so ihn und er sich als sein anderes gestalten. Darin spielt die Geschichte Gottes: Gott gibt sich, läßt sich, Gott spricht, darin ist anderes und läßt Gott anderes anderes sein, dieses andere aber ist angesprochen, Gott zu verantworten, es ist aufgerufen, ihm ist aufgegeben, sich zu geben und darin Gott sein zu lassen.

Wie nun *kommen Mensch und Welt und Gott in der Geschichte Gottes vor,* wie werden sie in ihr miteinander vermittelt? Was auch immer ist, es ist von und durch Gott, er ist der Ursprung schlechthin, der Ursprung von allem. Und in diesem Sinne ist Gott wahr-

haft alles in allem. Von Gott her, in seinem Licht, ist alles gesehen und zu sehen, in seinem Wort alles verstanden und zu verstehen und aus ihm und nach ihm alles gestaltet und zu gestalten. Dreifach kommen so Mensch und Welt und Gott in Gott vor: der Mensch als annehmend-gebende Gegebenheit Gottes, als ihn vollziehenden Vollzug und als seine begrenzte Grenze, die Welt als gegebene Gegebenheit Gottes, als sein vollzogener Vollzug und als seine begrenzte Begrenztheit und Gott selbst als sich gebende Selbstgegebenheit, als sich im anderen vollziehender Selbstvollzug und als sich im anderen selbst begrenzende Unbegrenztheit. Mensch und Welt und Gott gehen so in der Geschichte Gottes auf als ihr Schauplatz und ihre Epoche, als ihr Datum und ihr Ereignis, als sie selbst: der in diesem Sinne „göttliche" Gott, der „göttliche" Mensch und die „göttliche" Welt als sich gegenseitig im- und explizierende und Gegebenheit, Vollzug und Grenze Gottes je in sich bergende und gestaltende Momente Gottes und seiner Geschichte.

Diese Geschichte Gottes aber ereignet sich als *Geschichte der Vermittlung Gottes ins und im Denken.* Daß Gott zur Gegebenheit kommt, indem er sich gibt, geht auf im Denken. Daß solches aufgeht im Denken, daß das Undenkbare denkbar wird, Gott Gegebenheit des Denkens, solches ist dem Denken gegeben, indem Gott sich ins Denken gibt. Es ist Gottes Gegebenheit, sich denken zu lassen, und nur wo er auch gedacht wird, ist er gegeben. Gott kommt an, wo sein Sich-geben als Gestalt des Denkens ge- und bedacht wird, seine Geschichte ist allererst zu erzählen, wo sie dem Denken als die eigene widerfährt. Die Geschichte Gottes erzählen heißt aber Gott und seine Geschichte vollziehen bzw. ereignen. In jenes Denken, das die Geschichte Gottes erzählt und das Gott nachdenkt, geht Gott vor in seinen eigenen Vollzug. Im Denken vollzieht sich Gott, indem er sich denken und bedenken läßt. Denken, das Gott nachdenkt, geht so seinerseits in Gott vor als Nachgang des Vorgangs Gottes ins Denken. Daß Denken zwar Gestalt, ursprüngliche Gestalt, aber doch im selben gestalteter Ursprung, Vorgang aus sich selbst und Vorgang sui generis ist, bedeutet zugleich die Grenze göttlichen Vollzugs. Das Undenkbare zeitigt sich ins Denken, wird als dessen Gegebenheit denkbar; nur im Denken also wird das Undenkbare sichtbar, und nur im Denken kommen wir zu Gott, ist Gott auch als tragender Grund von Mensch und Welt

allererst zu lesen. Denken also ist Zugang, Weg Gottes zu uns und daher unser Zugang, Weg zu Gott. Und doch, indem Gott diesen Weg geht, begibt er sich in sein anderes, und indem wir denkend zu Gott gehen, kommen wir aus seinem anderen. Im Denken ist das andere Gottes versammelt und konzentriert, das andere Gottes, das sich wohl ihm verdankt und von ihm getragen weiß, das aber dennoch sein anderes, gerade nicht Gott, ist und sich als solches erfährt und das als anderes, d. h. be-freit dazu, es selbst zu sein, nichts anderes sein will als Gott in seinem anderen, daß Gott allein alles ist, oder das als anderes Gott entweder als nichts anderes als es selbst zu ver-nichten oder als den bloß anderen aus dem Leben zu verdrängen sucht. Dieser doppelten Differenz setzt Gott sich aus, indem er sich denken läßt und wir ihn denken: Denken ist Zugang zu Gott, der darin doch der Undenkbare bleibt, und Denken ist das Ereignis der Freiheit des anderen Gottes, der sich darin seinem anderen ausliefert. Es zeigt sich: die Geschichte Gottes begibt sich zwar im Denken, verläuft aber nicht einfachhin als die Geschichte des Denkens selbst, vielmehr bezeugt sich in der Geschichte Gottes im Denken zugleich ihr undenkbarer Überschuß über die Geschichte des Denkens. Gott geht nicht auf ins Denken, wohl aber geht das Denken in Gott vor in sein Eigenes, kommt es zu sich selbst.

Was aber geschieht näherhin in der Geschichte Gottes mit dem *Denken selbst?* Wie muß dem zuvor überhaupt Denken verfaßt sein, damit Gott in ihm ankommt und sich ereignet? In der Geschichte Gottes geht es darum, was es mit dem Denken überhaupt auf sich hat: es geht darum, daß es Denken gibt, daß überhaupt gedacht wird, um die Positivität des Denkens, es geht um das, was das Denken kann, was es leistet, um den Vollzug des Denkens, und schließlich um das, was es als Denken gerade nicht kann, um seine Grenze. An diesem Letzten, an dem, wie zu denken ist, was das Denken nicht vermag, was ihm undenkbar ist, entscheidet sich, was es mit dem Denken ist. In allem ist das Denken im Spiel, gerade auch in der Frage nach sich selbst. Ja hierin, in seinem Interesse an sich selbst, ist es sogar gesteigert da. Und in diesem Interesse an sich selbst kehrt sich die Willentlichkeit des Denkens hervor. Der Wille ist in Anspruch genommen vom Denken und von dem, was das Denken sieht, versteht und gestaltet. Wo Denken sich selbst bedenkt, wo es sich zu sich selbst verhält, tritt es wollend aus sich her-

aus und entdeckt sich vom Willen immer schon getragen. Ich will, wie ich sehe und was ich sehe, und wie ich sehe und was ich sehe, das liegt an dem, wie und was ich sehen will – dies die Entschiedenheit und Entscheidung des Denkens. Sie wird akut und dramatisch in der Geschichte Gottes im Denken.

In ihr tritt das ganz andere des Denkens ins Denken – das geschieht selbst dort, wo der Eintritt Gottes ins Denken verworfen und negiert wird –, und im selben ist das Denken mit dem, was es bloß aus sich vermag, am Ende und stellt sich die Frage nach seinem „Anfang", nach dem, daß überhaupt gedacht wird. Die Unmittelbarkeit des Denkens zu sich selbst wird fraglich, aufgebrochen, jene Unmittelbarkeit, in der Denken sich immer schon am Werk sieht und in der es sich ergreift, um alles in seine Denkbarkeit einzuholen, alles Widerständige aufzuheben ins Denken, und so alles aus sich entwirft und konstruiert. Dies kann Denken, wo es aber nichts anderes kann als das, wo Denken die Unmittelbarkeit zu sich behauptet, nichts anderes in seine Mitte treten und sich nicht in die Mitte von anderem nehmen läßt, wo also nichts anderes ist als allein das Denken und Denken nichts anderes will als sich allein, dort verschließt sich Denken und erstarrt es zu bloßem Denken. Solches Denken sieht in Gott sich und seine Macht gefährdet. Gott ist ihm jener, der alles kann und der es zu entmachten sucht, gegen den es sich behaupten muß. Bloßes Denken läßt sich nicht beanspruchen, sondern beansprucht Gott für sich. Gott als Gestalt bloßen Denkens ist entweder nichts oder jene Allmacht, in der das Denken sich spiegelt und als die es sich selbst versteht, Gott als Inbegriff dessen, was es allein kann.

Anders jenes Denken, das nicht vor sich selbst aufhört zu fragen, das vielmehr seine eigene Unmittelbarkeit als Aufgabe der Vermittlung versteht und dem in der Geschichte Gottes seine eigene Geschichte widerfährt, die Geschichte seiner Vermittlung. Wo Gott sich ihm gibt, gibt sich ihm das Undenkbare, ist das Denken am Ende; ja, Gottes Sich-geben kommt nur an, wo das Denken am Ende ist. Das am Ende Sein des Denkens vor Gott ist die Voraussetzung dafür, daß Gott gedacht werden kann. Sich beanspruchen lassen von Gott heißt für dieses Denken zunächst also sich nicht selbst in den Weg Gottes stellen. Voraussetzung für das Ankommen Gottes im Denken ist darüber hinaus, daß das Denken auf sei-

nem eigenen Weg ankommt bei dem, was es denkt, zu dem es hingeht. Es darf nicht nur sich wollen, sondern mehr noch als sich selbst das andere, das es denkt. Bloßes Denken hebt alles, was ist, auf ins Denken, Denken aber, das anderes sich widerfahren läßt, geht hin zu seinem anderen, verwandelt sich ihm an, hebt sich selbst ins andere auf, indem es sich vom anderen aufheben läßt. Solches Denken versteht sich selbst nicht als alleinige Macht, die alles kann und hat, sondern als Weg zu anderem und als Weg von anderem zu ihm und zu anderem, als Beziehung. Auch Gott ist ihm nicht die Macht, alles zu vermögen und zu besitzen, sondern die Macht, Beziehung zu stiften und sich in der Beziehung als Beziehung zu ereignen. Gottes Sich-geben kommt in diesem Denken an, weil es selbst ankommt bei Gott, indem es sich gibt. Denken, dessen Geschichte sich als Geschichte Gottes ereignet, dem also Gott widerfährt, indem er sich denken läßt, geht aus dieser Geschichte hervor als vermitteltes, offenes, bewährtes Denken, bewährt, insofern in ihm die Gefährdung des Denkens, als bloßes Denken nichts anderem als sich selbst zu begegnen, überwunden und aufgehoben ist in seine neue Kraft der Vermittlung.

Gottes Sich-geben gebend, sich selbst ihm verdankend, nimmt Denken sich als Gegebenheit Gottes entgegen – dies seine neue Leibhaftigkeit –, vollzieht es sich als Vollzug Gottes – dies seine neue Lebendigkeit –, und findet es sich an seiner Grenze als Grenze Gottes verwandelt und gesteigert zu neuer Ursprünglichkeit aus Gott. Aus ihr spricht solchermaßen „göttliches" Denken das „Ist" und „Und" von Mensch und Welt und Gott Gott nach, kehrt die Ursprünglichkeit des Menschen ein in seinen Ursprung und kommt das Leben der Welt zur Ruhe. Mit dem Denken selbst geschieht somit in der Geschichte Gottes seine Vermittlung zum Glauben, Glaube aber lebt in ihr als vermitteltes Denken.

1.3 Der Ursprung (in) der Mitte

An der Peripherie erscheint die Mitte als Position, als kontrahierter Punkt, in der Sphäre lebt sie als Geschehen, in der Mitte steht sie, gründet sie und aus der Mitte geht sie hervor als Ursprung. Mitte ortet, denn ihre Peripherie steckt den Raum ab, bildet den Hori-

zont, in dem vorkommt, was ist und was zu sehen ist. Mitte lebt und belebt, denn in ihrer Sphäre werden das Vorkommende und das Gesehene je für sich und miteinander vermittelt, wird ihren Beziehungen nachgegangen, wird verstanden, was ist und was zu sehen ist. Welcherart aber ist der Raum, den die Peripherie absteckt, nach welchem Maß ist er bemessen, wie ist in ihrem Horizont zu sehen und was läßt er sehen? Welcherart sind die Beziehungen der Sphäre, nach welchem Prinzip wird vermittelt, wie gehören das Vorkommende und das Gesehene zusammen, und schließlich: was ist das die Zeit ihrer Geschichte Zählende und so diese Zeit und diese Geschichte Stiftende? In der Mitte ruht die Figur und aus ihr lebt sie. Nicht in der Peripherie, nicht in der Sphäre, in der Mitte ist der Zirkel anzusetzen, will ich die Figur konstruieren. Anzusetzen ist in der Mitte. Die Mitte besteht nicht nur als kontrahierter Punkt innerhalb der Peripherie, sondern sie manifestiert sich sowohl peripherisch in der Peripherie wie sphärisch in der Sphäre. Nur aber wo Mitte sich als Mitte manifestiert und nur wo *Mitte als Mitte* bedacht wird, erschließen sich das Maß ihres Raums und das Prinzip ihrer Geschichte. Der Sinn liegt in der Mitte. In ihr wird er bewahrt, an der Peripherie und in der Sphäre muß er sich bewähren.

Mitte ist nur Mitte als Mitte von Sphäre und Peripherie. Sie ist die Beziehentlichkeit der Figur und deren Geschehen von Konzentration und Vermittlung in der Mitte und durch die Mitte. Sich in der Mitte konzentrierend und durch sie vermittelnd gilt so im selben für Sphäre und Peripherie, daß sie nur von der Mitte her sind, was sie sind. Sphäre und Peripherie gehen aus der Mitte hervor, und Mitte selbst ist dieser Hervorgang von Sphäre und Peripherie. Nur in ihrem *Hervorgang* ist sie wahrhaft Mitte und dies in dreifacher Hinsicht: Mitte ist Mitte, indem sie im Hervorgang von Sphäre und Peripherie zurückbleibt als Ausgangspunkt ihrer Bewegung, als das ihre Bewegung in Gang Bringende – Mitte ist *Ausgang;* sie ist Mitte, indem sie im Hervorgang von Sphäre und Peripherie bleibt als Richtung und Rhythmus jener Bewegung, als Prinzip des Hervorgangs – Mitte ist *Mitgang;* Mitte ist schließlich Mitte, indem sie dem Hervorgang von Sphäre und Peripherie vorausgeht als Ziel der Bewegung und des Geschehens, als das, auf das alles hinausläuft, indem es in sie eingeht – Mitte ist *Eingang,*

Rückgang. Dreifach also ist Mitte im Hervorgang von Sphäre und Peripherie im Spiel und dreifach geht sie selbst vor in diesen Hervorgang: als Ausgang ist sie das Woher, als Mitgang das Wie und als Eingang das Wohin der Bewegung. Darin aber geht Mitte auf als *Ursprung* und entbirgt sich ihr Vorgang als Ursprungsgeschehen.

Anzufangen ist in der Mitte, denn Mitte ist Ursprung.

1.3.1 Der Ursprung des Denkens als Ursprung (in) der Mitte

Denken ist in der Mitte, denn es ist zugleich innen und außen, unten und oben, vorher und nachher, dazwischen und gegenüber; es ist auf diese Weise in der Mitte seiner selbst, in der Mitte dessen, was ist, und in der Mitte zwischen sich und dem, was ist. Denken ist im selben in der Mitte das Geschehen der Mitte, denn ins Denken wird alles versammelt und vermittelt, findet alles zu sich und zu seinem anderen. Auf diesem Weg als solchem bringt das Denken alles in seine Gestalt als Gestalt des Denkens. Denken gestaltet was ist und darin sich selbst. Im Gestalten aber fängt alles an, indem es aus sich hervorgehend in Erscheinung tritt und im selben in sich geht, zu sich kommt. Denken als Gestalten also ist Weg, Weg aber des Hervorgangs eines jeden aus sich ins Denken und aus dem Denken und Weg des Hervorgangs des Denkens selbst. Darin aber bricht Denken durch als Ursprung und in ihm der Ursprung seines anderen.

Im Denken zeigt sich: das Ursprungsgeschehen der Mitte ist das Ereignis und die Zeitigung von Ursprüngen ineinander. Im Ursprung des Denkens ereignet und zeitigt sich der Ursprung des anderen des Denkens und im Ursprung des anderen ereignet sich der Ursprung des Denkens. Dreifach sind die Ursprünge im Spiel, denn Denken als Ursprungsgeschehen der Mitte ist Hervorgang seiner selbst und seines anderen – als solches geht es selbst und geht sein anderes von ihm aus, ist Denken Ausgang –, es ist weiterhin Hervorgang seiner selbst ins andere und des anderen in anderes und ins Denken – als solches geht es mit allem als Richtung seines Vorgangs und geht alles in seinem Rhythmus, ist Denken Mitgang –, und schließlich ist Denken Hervorgang als Rückgang seiner selbst in sich und des anderen in sich als anderes – als solches geht das

Denken und geht ein jedes ein in sich selbst als Ziel des Denkens, ist es Eingang. Im Hervorgang seiner selbst und des anderen „bleibt" das Denken „zurück" als das sich und das andere nicht Erschöpfende, als das, was es selbst und das andere im Hervorgang des Denkens hinter sich lassen, im selben „bleibt" es als das sich und das andere Bestimmende, Gestaltende und „bleibt", geht es „voraus" als das, in dem es selbst und alles zu sich und zueinander kommt.

Denken also ist Mitte als Ursprung, aus ihm geht alles hervor; Denken ist dieser Hervorgang selbst. Es ist in sich Ausgang aus sich, es findet sich in seinem anderen. Darin aber schlägt das Geschehen um in seine Gegenwendigkeit. Mitte als Ursprung, Ursprung des Denkens als Durchbruch zum anderen und Ursprung des anderen als Durchbruch zu anderem im Durchbruch zum Denken, solches geschieht *im* Denken *mit* ihm, ist sein Widerfahrnis. Denken ist Mitte als Ursprung, indem es sich als Ursprung in die Mitte nehmen läßt. Sein Hervorgang im Ursprung ist Ausgang von anderem und von sich als seinem anderen in sich selbst – das andere und es selbst „bleiben" im Ursprung des Denkens als solcher „zurück" –, sein Hervorgang im Ursprung ist Mitgang mit anderem und mit sich – anderes „bleibt", das Denken richtend und rhythmisierend, es bestimmend –, und schließlich ist sein Ursprung Eingang ins andere und nur so in sich – das andere und es selbst „bleiben" ihm als Ziel „voraus".

Denken geht so hervor als jenes produktive, anfängliche Vermögen, alles aus seiner Mitte in die verschiedenartigsten Horizonte zu entfalten (sphärischer Akzent), in seine Gestalt zu bringen (peripherischer Akzent) und in seinen Ursprung einzuholen (zentraler Akzent des Ursprungsgeschehens der Mitte). Zugleich aber geht es hervor als das in seinem Anfang selbst Produzierte, als das in allem Mitentfaltete, Mitgestaltete und im Ursprung seines anderen in seinen eigenen Ursprung Miteingeholte. So ist Denken und widerfährt dem Denken das Geschehen der Mitte als Ursprung.

1.3.2 Das Ursprungsgeschehen der Mitte

Anzufangen ist in der Mitte, denn *Mitte ist Ursprung.* Das Ursprungsgeschehen ist das zentrale Geschehen der Mitte, in ihm

manifestiert sich die *Mitte als Mitte.* Und nur im Durchstoß zur Mitte geht der Sinn des Ganzen und eines jeden im Ganzen auf. Der Weg in die Mitte ist der Weg der Mitte aus sich, der Eingang in sie, Ausgang von ihr und Rückgang der Mitte in sich. So ist der Weg in sie und aus ihr von ihr geleitet und bestimmt, ist er in diesem Sinne Mitgang der Mitte und mit ihr. *In ihr, durch sie und mit ihr fängt alles an und ist Anfang überhaupt.* Das besagt: alles hat seinen Zusammenhalt in der Mitte, dort wo sie sich und alles in sich konzentriert und sie selbst konzentriert ist, und alles wird aus der Mitte entfaltet und von ihr bestimmt, indem die Mitte sich entfaltet und bestimmt und selbst bestimmt ist.

In dreifacher Stellung ist hier von Mitte die Rede: Mitte ist die Konzentration und Entfaltung, Bestimmung des Ganzen, sie ist die Konzentration und Entfaltung, Bestimmung ihrer selbst, und Mitte ist in sich als sie selbst konzentriert und entfaltet, bestimmt. Und daß Mitte so verfaßt ist, daß in ihr solches geschieht, darin fängt Mitte, fängt alles und fängt überhaupt etwas an. Mitte zeigt sich somit als *Funktion des Ganzen,* als Funktion der Figur, als Funktion allen Geschehens und als Funktion allen Anfangs, des Ursprungs, dessen, daß überhaupt etwas ist und gedacht wird. Um die *Dimension des Überhaupt,* der Unselbstverständlichkeit aller Positivität, darum geht es im Bedenken der Mitte als Mitte. Mitte erweist sich in ihrer Funktion als das *Leben des Ganzen,* indem in ihr alles Leben anfängt und indem in ihr sich alles regeneriert und erhält. In der *Ordnung des Lebens* ist Mitte nichts als Funktion von anderem, das jedoch seinerseits nichts ist, wenn es nicht in der Mitte steht, geschieht und anfängt, d. h. lebt.

In der Ordnung des Lebens ist Mitte erst wahrhaft Mitte, ist sie nicht bloß konstatierbares Drittes zwischen zweien, die lediglich zählend aufeinander bezogen werden, sondern jenes Dritte, in dem zwei sich selbst und einander finden und aus dem ein jedes als es selbst mit seinem anderen lebt. In der Mitte fängt so ein jedes für sich in der Beziehung zu seinem anderen als anderen und fängt die *Beziehung* selbst erst an. Doch ist Mitte ebensowenig unzählbar Erstes wie bloß gezähltes Drittes. Schon *als Punkt in der Ordnung der Figur* ist Mitte dadurch bestimmt, zwischen, inmitten von etwas zu sein. Ein Punkt ist als Punkt stets inmitten, zwischen anderem und insofern auf dieses andere bezogen und von diesem her

erst Punkt. Die Bestimmung von etwas als Punkt setzt ein Ordnungsgefüge voraus, einen Raum, in dem es allererst als solches zu bestimmen ist. Ein Punkt ist so stets Element einer Figur des Raums. Als Mitte ist er diese Figur selbst und gestaltet er Raum in der Figur und als solche. Die Figur aber ist in der Mitte zwischen Punkt und Raum als deren Beziehung, indem sie den Punkt als überhaupt räumliches Element und als Punkt dieser Figur mit sich selbst und im selben als Punkt dieses Raums mit dem Raum als Raum eben dieser Figur und dieses Punktes vermittelt. In der Ordnung der Figur oder des Raums erweist sich die Mitte zwischen zweien als eben die Mitte, in der die Figur sich findet und aus der sie hervorgeht, bzw. als die Mitte, die Raum schafft und mißt. Und doch ist sie bereits in dieser Ordnung des Raums nicht einfachhin Erstes, sondern das sich selbst eingeräumte Dritte aller Positionen des Raums.

Deutlicher noch zeigt sich die Funktion der Mitte als Beziehung *in ihrem Geschehen, d. h. in der Ordnung der Zeit.* Der Raum der Figur baut sich in ihrem Geschehen auf. Das Geschehen der Figur aber ist das der Vermittlung von Mitte, Sphäre und Peripherie, des ständigen Eingangs in die Mitte und Ausgangs aus der Mitte. Mitte selbst ist solchermaßen Geschehen, das Ereignis von Zeitigung. Als solches ist sie nicht Erstes „vor" dem Ereignis als dessen Möglichkeit, sondern „in" ihm es selbst als die Wirklichkeit der Beziehung von etwas und anderem und darin ihrer Beziehung auf anderes und zu sich selbst. Die Mitte als Medium, als Durchgang, Beziehung schlechthin, ist der „Sprung" der Vermittlung; in ihm bricht die Unselbstverständlichkeit des Geschehens auf und scheint die *neue Ordnung,* die neue Dimension durch: die *Ordnung des Unableitbaren,* des Ursprungs, die Ordnung, in der die Unselbstverständlichkeit des Geschehens nicht Bruch, „Sprung" bedeutet, sondern in der diese Unselbstverständlichkeit das Prinzip, den Grund, den Anfang der Ordnung darstellt.

Wo in dieser Ordnung Mitte als Mitte bedacht wird, geht es nicht mehr nur um den Raum, den Mitte schafft und der sie selbst ist, und nicht um die Geschichte, die sie zeitigt und die sie selbst ist, vielmehr geht es darum, was es mit der Mitte selbst auf sich hat, darum, daß sie selbst räumlich weil eingeräumt und zeitlich weil gezeitigt ist. *Mitte als Ort und Ereignis von Beziehung, in der alles*

anfängt, ist selbst nichts als Beziehung und fängt nur in der Beziehung an; insofern ist sie nicht abstrakt Erstes, sondern konkret Drittes als Beziehentlichkeit alles Zweiten, das in ihr miteinander vermittelt wird, ist sie Funktion. Als solches aber ist sie Funktion allen Anfangs, dessen, daß überhaupt etwas ist. Aller Anfang hinwiederum steht in der Ordnung des Lebendigen und der Beziehung. In dieser aber ist Ursprung, Anfang selbst Beziehung. Alles Leben stammt aus der Beziehung. Mitte als Mitte, will sagen Mitte als Beziehung und Beziehung als Beziehung denken heißt so das Bezogensein der Mitte selbst erinnern. *In der Mitte anfangen bedeutet daher anfangen in und aus der Beziehung.*

Es zeigt sich: Mitte ist Grund und Anfang nicht als in sich stehende Vorgegebenheit, als „grundlos" Erstes, als archimedischer Punkt, von dem aus alles zu deduzieren oder konstruieren wäre, Mitte ist vielmehr Beziehung, d. h. Ereignis von Gründung und Anfang schlechthin. *Mitte ist nichts als das Ereignis von Anfang, als Ursprung, wie Anfang nichts ist als das Ereignis von Mitte, als Gründung.* In der Mitte fängt alles an und ist Anfang überhaupt, im Anfang ist alles vermittelt und ist allererst Mitte überhaupt. Als bloß abgründig-voranfängliche erste Substanz wäre Anfang nicht Anfang und Mitte nicht wahrhaft Mitte. Denn aus einer ersten Substanz anfangen hieße bloß diese Substanz auseinanderlegen, also das anfangen, was immer schon war; dort aber, wo wahrhaft etwas anfängt, entsteht Neues gegenüber dem Alten, etwas das als Neues nicht Resultat des Alten, nicht aus dessen Bedingungen herauszurechnen ist. In diesem Sinne gilt: wahrer Anfang hat keinen Anfang, er *ist* Anfang, er geschieht unableitbar, ist *Anfang aus dem Nichts*, neue Qualität, Ursprung – und Ursprung wiederum nicht als bloß erster Sprung einer Reihe, sondern als jener Sprung, der in dieser Reihe sie als Ganze begründet, ermöglicht und trägt. Aus dem Nichts der Voranfänglichkeit folgt nichts, leitet sich nichts her, aus dem Nichts des Anfangs aber fängt alles an, denn im Anfang ist alles da.

Anfang geschieht in der Mitte aus der Beziehung, die die Mitte ist und in der alles ist, was es ist. Daher gilt: vermitteln heißt anfangen, anfangen heißt vermitteln; Anfang ist als Anfang aus dem Nichts immer schon vermittelter Anfang – denn nur die Beziehung fängt aus dem Nichts aller Bedingungen an –, Anfang in der

Mitte; Mitte hingegen ist als Mitte solche, die immer schon angefangen hat, Mitte von allem Anfang an – denn Leben entspringt in der Mitte. Wo etwas anfängt, ist es in der Mitte, wo etwas in der Mitte ist, fängt es an. Die Ordnung des Lebens und der Beziehung, d. i. der Mitte, geht so auf als *Struktur der Zeitigung von Ursprüngen.* Die „Zeit der Mitte" ist darin im selben von der Mitte gezeitigte Zeit, in der die Mitte sich und alles zeitigt, wie der Mitte gezeitigte Zeit, in der die Mitte sich und alles gezeitigt findet. Nur wo Mitte so gezeitigt in und zeitigend über der Zeit steht, fängt überhaupt etwas an.

Wenn aber Mitte Erstes als Drittes und nicht bloß Erstes, d. i. Beziehung, wenn Anfang Durchbruch des Neuen und nicht bloße Wiederholung des Alten, d. i. Anfang in der Beziehung, und wenn Mitte Anfang ist, dann ist solcher Anfang selbst eben nicht zu konstruieren und abzuleiten und ist auch nicht konstruierend und ableitend von ihm zu sprechen. Vielmehr ist *das Ereignis des Anfangs in der Mitte erinnernd zu erzählen:* der Anfang ist nur zu erinnern, da hinter ihn nicht zurückgegangen werden kann in seine voranfänglichen Bedingungen – solcher Rückgang stürzte entweder ins Bodenlose oder klammerte sich an seine eigene Setzung –, der Anfang ist nur zu erzählen, da nur im erzählenden Hervorgang des Ursprungs die Erfahrung des Ursprungs in der Beziehung und aus ihr erinnert werden kann. Die Erzählung des Ursprungs ist seine Gestalt, in ihr erinnert er sich seiner selbst als Ursprung. Nur im Angefangenhaben und im Angefangenen des Anfangs, d. h. nur in der Beziehung, ist Anfang zu erinnern. *Zu erinnern und zu erzählen aber ist solcher Anfang als dreifache Mitte:* als Mitte zwischen der Voranfänglichkeit des Anfangenden und ihm als Anfangenden, als Mitte zwischen der Voranfänglichkeit des Angefangenen und ihm als Angefangenen und als Mitte zwischen dem Anfangenden und dem Angefangenen. Nur in der Mitte ist Anfang, in der Mitte zwischen der Finsternis und Tiefe des Nichts und der Helle und Höhe der Gestalt, dort wo der Blitz Finsternis und Licht, Tiefe und Höhe scheidet ins Noch-Nicht und Nicht-Mehr des Anfangs, dort wo der Ursprung ins Jetzt und Da durchbricht.

Anfang ist nur zu erinnern. D. h. er ist nicht vorgegeben, nicht Bestand, nicht alleinige Substanz, nicht das allem Entstehen Vorausliegende – als solches wäre er nicht zu erinnern, sondern

schlechthin unzugänglich und allenfalls zu setzen –, Ursprung bricht vielmehr allererst im Entstehen durch, er ist das im Entstehen Durch- und Bahnbrechende, das in der Wirklichkeit seines Entspringens die Bedingungen seiner Möglichkeit mitbringt. Gegeben ist solcher Ursprung als das sich im Gegebenen mitteilende und zur Gegebenheit kommende Gebende, Bestand ist er als das den Bestand des Bestehenden Bestehende, Erstes als die Beziehentlichkeit alles Zweiten (und so Drittes), will sagen Gegebenheit, Bestand und Erstes ist solcher Ursprung in der Mitte auf ihre Weise. In der Mitte ereignet sich der Durchbruch des Ursprungs. Anfang ist nur so zu erinnern, indem die Erfahrung des Durchbruchs in der Mitte erzählt wird. D. h. von Anfang ist nur zu sprechen, indem angefangen wird. Indem ich etwas anfange – denke, sage, tue – erinnere, verstehe ich erst Anfang überhaupt. Und nur wenn ich überhaupt (etwas) anfange, kann ich Anfang erinnern, verstehen. Im Hervorgang des Ursprungs findet sich Ursprung allererst als er selbst. Die Frage nach dem Anfang schaut demnach nicht mehr zurück nach dem Woher, sondern blickt auf das, was jetzt geschieht, und beschreibt das Wie dessen, was geschieht, wenn ich etwas anfange. Ich frage nicht: woher kommt Anfang oder was ist Anfang, ich frage vielmehr: wie „geht" Anfang? So fragend muß ich selbst „gehen", d. h. anfangen, um zu erfahren, wie es überhaupt, d. h. wie Anfang „geht". Indem Anfang anfängt, hat er so bereits alle Voranfänglichkeit hinter sich gelassen. Wo von Voranfänglichkeit gesprochen wird, wird aus dem Anfang ausgestiegen, d. h. von ihm abstrahiert. Als abstrakte ist Voranfänglichkeit nicht „vor" dem Anfang, sondern – als das, das nicht geht – das Nichts allen Anfangs. Das Nichts allen Anfangs aber ist das, was ohne Mitte ist, das schlechterdings Unvermittelte und bloß Unmittelbare. In der abgründigen Tiefe der Voranfänglichkeit lastet jene Finsternis, die alles verschluckt, in der nichts zu sehen ist, weil in ihr nichts unterschieden ist. Wo keine Mitte, die eint, da keine Grenze, die unterscheidet. Alles ist unterschiedslos Eines, und insofern ist nichts in der Finsternis. Nirgendwo springt der Funke eines Interesses, einer Spannung, überall monotone Einförmigkeit, die Ruhe des Toten.

Dies die voranfängliche Unmittelbarkeit von allem zu allem im „sprunglosen" Kontext der Finsternis des Abgrunds. Dieser Geschichts- und Anfangs- weil Zeitlosigkeit der bloßen Unmittelbar-

keit erinnern wir uns in der Dimension des Überhaupt, weil wir sie in allem Anfang als dessen nichtige Voraussetzung erleben. Die Finsternis des Abgrunds schattet sich ab überall dort, wo wir nicht wach uns offenhalten für und ausspannen auf alles was und alle, die mit uns sind. Schlaf, Ohnmacht, bloße Funktionserfüllung und Unaufmerksamkeit sind solche Formen der Unmittelbarkeit der Tiefe. Wir sagen, daß wir in den Schlaf sinken, daß wir in der Ohnmacht nicht bei uns sind, daß eines ins andere greifen soll, daß wir so vieles gedankenlos tun, daß wir vieles übersehen und aneinander vorbeileben. Wenn wir so reden, dann meinen wir gerade, daß wir nicht in der Mitte sind – nicht in unserer, nicht in der Mitte dessen, was ist, und nicht in der Mitte zwischen uns und dem, was ist –, daß wir deshalb unterschiedslos übergehen ins andere und in alles –, daß wir „passen" –, daß wir in diesem Sinn unmittelbar sind zu allem und zu allen.

Solches aber sehen und verstehen wir, weil wir aufwachen, erschrecken, staunen, angesprochen werden bzw. hören und an etwas stoßen bzw. sehen: wir verstehen es, weil wir die Voranfänglichkeit immer schon hinter uns gelassen haben. Im Aufwachen, Erschrecken, Staunen, Angesprochen-Werden und Anstoßen fährt etwas in die voranfängliche Unmittelbarkeit und bricht sie auf. Wer erwacht, reibt sich den Schlaf aus den Augen; wer erschrickt und staunt, dem geht etwas Neues, Unselbstverständliches auf – der macht große Augen, oder: Augen und Ohren gehen ihm über – und, indem ihm dies Neue aufgeht, ist er dem Alten, Selbstverständlichen gegenüber; und wer angesprochen wird und an etwas stößt, ist nicht länger unmittelbar zu allem und allen, andere und anderes sind ihm vielmehr gegenüber. Es kommt zum Bruch mit der Unmittelbarkeit und in der Unmittelbarkeit, mit ihr, denn ich werde aus ihr herausgerissen und bin ihr unendlich, d. h. unüberbrückbar gegenüber, da immer schon über sie hinaus, in ihr, denn alles ist nicht länger unterschiedlos Eines, sondern dieses und jenes, dieser und jener sind sich gegenüber – und über diesem Gegenüber spannt sich die Brücke von einem zum anderen.

Der Einbruch der Unmittelbarkeit und in sie geschieht auf eben die Weise des Einbruchs: selbst wo ich allmählich erwache, bin ich doch erst mit einem Mal wirklich wach, wo ich erschrecke, fährt mir der Schreck in die Glieder, wo ich staune, werde ich überrascht, wo

ich angesprochen werde und anstoße, stutze ich, halte ich plötzlich inne, empfinde ich stechenden Schmerz. Mit einem Mal, plötzlich, unvermittelt, will sagen: im Sprung, nicht Schritt für Schritt, bricht die Unmittelbarkeit auf und bin ich ihr – unendlich – gegenüber. Es ist dies der Sprung aus der Zeitlosigkeit in die Zeit und zur Zeit. Erst wo ich erwache, erschrecke, staune, höre und sehe, spielt Zeit eine Rolle als die Zeit, die ich bislang verschlafen und vertan habe, als die Zeit, auf die es jetzt ankommt, und als die Zeit, die ich jetzt (noch) für etwas habe. Die Zeitlosigkeit der Unmittelbarkeit wird aufgebrochen in die Zeit, bzw. die Zeit bricht ein in die zeitlose Unmittelbarkeit. Wo aber Zeit eine Rolle spielt, d. h. wo sie nicht bloß ungezählt verstreicht und abläuft, sondern wo sie („in der Seele") gezählt, d. h. ihr Vergehen erfahren und ihr Kommen erwartet wird, dort wird es „spannend".

Der Einbruch der Unmittelbarkeit ist selbst eben Bruch, in dem Abstand, Differenz sich auftun und Unterscheidung geschieht. Der Bruch hebt die Unmittelbarkeit auf, indem er sie in Bewegung bringt. Erwachend, erschreckend, staunend, hörend und sehend komme ich zu mir, erfahre ich mich als den, der erwacht, erschrickt, staunt, hört und sieht, und zugleich sehe ich, daß ich nicht allein bin, daß ich an anderes stoße und anderes an mich stößt. Darin entdecke ich mich als mich und unterscheide mich so von mir in meiner voranfänglichen Unmittelbarkeit, ich entdecke anderes als anderes und unterscheide es von sich in seiner voranfänglichen Unmittelbarkeit, und indem ich mich und anderes und etwas und anderes entdecke, unterscheide ich mich von anderem und etwas von anderem. Der Bruch der Unmittelbarkeit „wiederholt" sich somit in mir und im anderen und zwischen mir und dem anderen. Ich bin mir und anderem gegenüber, wie anderes anderem und mir gegenüber ist. Etwas und anderes und ich und anderes treten auseinander, unterscheiden sich am jeweils anderen. In diesem Auseinander der Pole öffnet sich das Spannungsfeld des Geschehens. Alles, was ist, kommt in diesem Feld vor und steht in seiner Spannung. Im Abstoß vom jeweils anderen und von seinem voranfänglich anderen in sich selbst kehrt ein jedes in sich, findet, versammelt, konzentriert es sich als es selbst. Sich so abgrenzend, unterscheidend von anderem wiederholt ein jedes die Aufhebung des voranfänglich-unmittelbaren Ineinanders von allem in allem. Im Sprung aus seiner

Voranfänglichkeit und im Ab-sprung vom anderen verdichtet sich alles zu sich selbst und verströmt, expandiert es sich mit der in der Anstrengung des Sich-zusammennehmens freiwerdenden Kraft in sein Feld. Konzentration und Expansion eines jeden geschehen jedoch nur im Spannungsfeld zweier Pole. Am jeweils anderen steigert sich die Selbstheit eines jeden, sich nach innen verdichtend und nach außen expandierend, durchsetzend. Im Außen aber, im Spannungsfeld prallt es auf das andere und ab vom anderen. Der Bruch der bloßen Unmittelbarkeit unterscheidet, ohne zu einen, er polarisiert. Das andere ist nichts als das andere, als solches das bloß Fremde und schlechthin Unzugängliche. Alle Dualität aber als zementierte Polarisierung droht zu zerbrechen oder in die bloße Unmittelbarkeit eines einzelnen zu sich selbst und somit ins Nichts zurückzusinken, dort nämlich, wo das eine das andere überwältigt und vernichtet. Der Bruch der Unmittelbarkeit, der nicht als Moment eines Geschehens ver-geht, „bleibt", und in ihm bleibt das Auseinandergebrochene unvermittelt, fängt in und aus ihm nichts an. Der Bruch der Unmittelbarkeit ist nicht schon der Durchbruch des Anfangs.

Das aber verstehen wir, weil wir, indem wir etwas anfangen, und weil Anfang überhaupt, indem er anfängt, je schon durch den Bruch der bloßen Unmittelbarkeit hindurchgegangen und aus ihm hervorgegangen sind. Es *ist* etwas, und also hat etwas angefangen und fängt es an, wir *sind*, und also haben wir angefangen und fangen wir (etwas) an. Doch ist der Durchbruch des Anfangs in die Entschiedenheit unserer und der Wirklichkeit dessen, was ist, gezeichnet von der Bedrohung und Gefährdung des bloßen Bruchs. Und nur weil dies so ist, erinnern und verstehen wir, was im Aufbruch der voranfänglichen Unmittelbarkeit geschieht. Wir fangen an, wir erwachen zum Leben unter Todesgefahr – die Urangst der Geburt ist Todesangst. Und selbst wo wir aus dem Schlaf erwachen, fühlen wir uns schwer und gelähmt, erfahren wir in uns die Differenz zwischen unserem Anfangenkönnen und unserem wahrhaft entschiedenen Anfangen. Es lähmt uns auch der Schreck, wir fahren zusammen und halten den Atem an; und noch im Staunen sind wir befremdet; das bloß Bestaunte und Bewunderte bleibt das bloß Fremde, andere. Wie oft vergeht ein Wort ohne Antwort, sinkt es ungehört ins Nichts? Wie oft ist die Antwort nur Wider-

wort, das unser Gegenüber zum anderen behauptet und festschreibt, das sich bloß unterscheiden will vom anderen? Wie oft schließlich geschieht es, daß wir uns, wo wir anstoßen, verletzen und daß uns der Schmerz und seine Erinnerung fernhalten von dem, an das wir gestoßen sind, oder daß wir bloß anstoßen, um uns abzustoßen? Und doch: solchermaßen bedroht und gefährdet leben, denken, sprechen, handeln wir, fangen wir und fängt etwas an. Und daß wir bedroht und gefährdet sind, erfahren wir in unserem Leben. Wo Anfang geschieht, ist alle bloße Dualität und Polarität, ist aller Bruch überwunden dahinein, daß in und aus ihm etwas anfängt.

Wie die voranfängliche Unmittelbarkeit und ihr Bruch unendlich voneinander entfernt sind, so auch der bloße Bruch der Unmittelbarkeit von der Mitte, aus der alles anfängt, weil in ihr Anfang sich gründet. Und doch sind Unmittelbarkeit, Bruch und Mitte Momente des einen Geschehens des Anfangs. In ihnen „geht" Anfang im Sprung. Die Versammlung aller Zweiheit in die Beziehung als Drittes, will sagen der Anfang in der Mitte, d. i. Ursprung, aus der Mitte als Anfang, d. i. Gründung, ist so neu gegenüber der Zweiheit, so unableitbar aus ihr, ist ihr Einbruch, wie die Zweiheit oder Vielheit neu ist gegenüber der bloßen Unmittelbarkeit, wie sie unableitbar ist aus ihr, wie sie eben ihren Bruch bedeutet. Unmittelbarkeit, Bruch der Unmittelbarkeit, Vermittlung des Auseinander sind nicht auseinander folgende Schritte des Vermittlungs-, d. h. Gründungsgeschehens des Anfangs, vielmehr gehen sie erst im Ursprung des in der Mitte gegründeten Anfangs auf als seine immanenten, immer schon eingelösten Bedingungen. Nur als solches, nicht als bloße Elemente, sind sie die immer schon durchlaufenen Momente des Anfangsgeschehens.

Anfang „geht" im Sprung. Der Sprung aus der Polarität und Dualität des Bruchs in die Mitte des Anfangs ist der Sprung eines jeden aus sich, von sich weg in die Beziehung zum anderen. Daß Beziehung sich ereignet, dazu bedarf es der neuen Selbstlosigkeit des Anfangenden; nicht jene Selbstlosigkeit der voranfänglichen Unmittelbarkeit, die sich nicht selbst hat, ist gefordert, sondern die, die sich selbst besitzt, indem sie frei ist von sich, frei vom Zwang, sich am anderen in sich zu steigern; weder in der Steigerung der Selbstheit noch in ihrer Aufgabe, sondern in ihrer Zurücknahme, in

ihrer „Subjektion" unter ihr anderes und darin unter ihre Beziehung zum anderen wird jenes „Subjekt", das anfangen kann. Beziehung ereignet sich im Sprung aus der Versenkung in die eigene Mitte, in das Geschehen der Mitte des anderen und so in die Mitte zwischen sich und das andere. Es ist dies der Sprung aus der reinen Zeitlichkeit und Zeithaftigkeit des Bruchs, die verhängt ist über alles ehemals voranfänglich Unmittelbare und jetzt Unterschiedene, der Sprung aus der Zeit der Unterscheidung, in der immer wieder nur Unterscheidung geschieht, in die Zeit der Entscheidung, in die Zeitfreiheit, d. h. in die Freiheit, Zeit zu vermögen, zu entwerfen, etwas in der Zeit neu anzufangen, indem ich mich zeitige und so mich und anderes gestalte. Zeitfrei aber heißt nicht zeitlos, ich zeitige mich und anderes nur, indem ich selbst wiederum eingehe in die Zeit, zeitlich werde. Sich, seinen Selbstbesitz, seine Freiheit solchermaßen subjizierend und entäußernd, geht Ursprung vor in den und auf als Raum der Beziehung, indem er raumgreifend im anderen sich diesem einräumt, seinen Raum von anderem in Anspruch nehmen, sich bewohnen läßt.

In der Vermittlung des mannigfaltigen Auseinander fängt somit allererst etwas an und ist Anfang überhaupt. Nicht wo ich bloß wach bin oder vor Schrecken und Staunen starr, bloß höre, sehe, fühle, nicht also wo ich bloß bei mir bin, fange ich an, sondern nur wo ich etwas anfange – denke, spreche, handle –, d. h. aus mir über mich hinausgehe hin zu anderem, nur wo ich überhaupt so „gehe", weg aus mir ein in anderes und mit dem anderen zurück in mich, solchermaßen mich im anderen und anderes in mir gestalte, nur dort – in der Mitte – bricht Ursprung durch. Aufs neue geschieht Konzentration in der Subjektion der Ursprünge unter die Mitte, die Kon-zentration von etwas und anderem in der Mitte als ihre eine Gestalt. In der Mitte wird das Unterschiedene geeint, in ihr wird, was ist, auf neue Weise sich unmittelbar. Die Einheit der vermittelten Unmittelbarkeit ist die lebendige Einheit eines Vielen, des Unterschiedenen; sie ist jene Einheit der Beziehung, in der Ursprung ins Leben entspringt. In der Mitte kommt alles zur Ruhe, zur Ruhe aber aus Bewegung, des Lebendigen, zu jener Ruhe, aus der alles anfängt, zur freien Expansion. In der vermittelten Unmittelbarkeit, in der alles anfängt und die Anfang schlechthin ist, ist jene Höhe erreicht, die immer schon erreicht ist, wo etwas an-

fängt, und von der her allein alles in seiner Helle lebt und die selbst diese Helle ist. Die Höhe, das ist das Licht, das alles sehen läßt, ein jedes für sich und alles in seinem Zusammenhang. Die Mannigfaltigkeit des Vielen ist wohl zu unterscheiden, und doch formiert sich alles zu einem Ganzen. Eines springt ins andere, lichtet es und im selben sich selbst. Sich Lichten besagt, daß ein jedes vor, in und durch sein anderes in seine Helle tritt, daß es eingehend ins andere und dieses in sich aufnehmend hervorgeht als es selbst. Dies die Einheit der vermittelten Unmittelbarkeit von allem zu allem in der Unmittelbarkeit eines jeden zur Mitte, zum Ziel, zum Ganzen, zum Sinn, dessen Licht in allem aufleuchtet. So faßt, konzentriert Anfang sich in der Mitte, die daher anfängt, sich expandiert.

1.3.3 Das Ursprungsgeschehen des Denkens

Denken ist Figur, Figur eines Raums. Als solches ist es den Raum figürlich ausschreitender und so stiftender Weg, einräumend bemessender Weg in der Zeit. Die Figur ist die *eine* Gestalt des Raums und des Denkens, sie ist als solche in der Mitte zwischen dem Raum als bloß offene Räumlichkeit und dem Raum als geschlossene Eingeräumtheit, zwischen dem Denken in der Vor- und Nachdenklichkeit seiner Einräumung und zwischen Raum und Denken überhaupt. Der Weg ist die *eine* Geschichte der Zeit und des Denkens, auf ihm werden Zeit und Denken je mit sich und miteinander vermittelt. Er ist als Geschichte in der Mitte zwischen der Zeit als zeitloser Vorzeitigkeit und der Zeit als zeithaft gezeitigter, zwischen dem Denken in der Vor- und Nachdenklichkeit seiner Zeitigung und zwischen Zeit und Denken überhaupt. Weg ist darüber hinaus das Raum und Zeit Vermittelnde.

Daß aber Denken solchermaßen zeitlich und räumlich ist, gründet in seinem Charakter als Medium, gründet darin, daß es selbst in der Mitte ist, als diese sich ereignet, d. h. vermittelt, – und in ihr anfängt. Als Medium ist Mitte zwischen Punkten und Figuren des Raums das, von dem alles gleichweit entfernt ist, als Medium ist es zugleich das Geschehen von Einung und Unterscheidung in der Zeit, d. h. das der Vermittlung dessen, was ist, ist es das, in das alles ein- und durch das es hindurchgehen muß, um zu sich und zu

seinem anderen zu kommen. Im Denken als Medium bricht schließlich noch einmal im selben die Unselbstverständlichkeit von Zeit und Raum auf und bricht die Frage nach ihrem Sinn als Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit, d. h. die Frage nach dem Ursprung, dem Anfang durch. Als Medium, hier als Weg des Hervorgangs, der Genese, ist Denken so in der Mitte zwischen Raum und Zeit und ihrem ursprünglich anfänglichen Ereignis von Einräumung und Zeitigung schlechthin. Darin aber stellt sich die Frage nach dem Anfang als Frage nach dem räumlichen und zeitlichen Denken selbst und seinem Anfang.

Wer fragt: woher fängt alles an?, fragt: woher fängt Denken an? Diese Frage ist, indem wir sie stellen, immer schon dahinein übersprungen, *daß* wir denken. So fragend denken wir, und denkend fragen wir nach der Entschiedenheit, der Positivität und nach dem Geschehen des Denkens. Und nur auf das Geschehen achtend vermögen wir den Anfang des Denkens zu erinnern, indem er (in) uns einfällt. Nicht woher Denken kommt, sondern wie Denken „geht", ist zu fragen.

In dieser Frage sind zwei Dinge mitgesagt: Denken ist Anfang, Ursprung, und Anfang fängt an im Denken auf die Weise des Denkens. Denken aber ist Anfang, da es in der Mitte ist, und Anfang fängt an im Denken auf die Weise des Denkens, da Anfang sich in der Mitte ereignet. Anfang also „geht", wie Denken „geht". Denken fängt an, denn anfangen heißt vermitteln und vermitteln heißt anfangen. Vermitteln aber ist das Geschäft des Denkens. Denken ist so erneut und doch im selben dreifache Mitte, nämlich die dreifache Mitte des Anfangs selbst. Das Anfangsgeschehen, so zeigt sich, ist Vermittlungsgeschehen, denn nur Anfang, der sich – in der Mitte – gründet, fängt an. Eingang in die Mitte und Ausgang aus ihr, Einung und Unterscheidung ist sein Rhythmus. In diesem Rhythmus fängt auch das Denken an. Die Frage, wie Denken „geht", wie es anfängt, bedenkt erinnernd den Anfang als dreifache Mitte: als Mitte zwischen der Voranfänglichkeit des Denkens und dem, was es als Denken ist, als Mitte zwischen der Voranfänglichkeit des Gedachten und dem, was es als Gedachtes ist, und als Mitte zwischen dem Denken und dem Gedachten. Nur Denken, das von Anfang an in seiner Mitte, d. h. das selbst vermittelt, gedacht ist, fängt an. Denken aber wird vermittelt, wo es Anfang erin-

nernd anfängt, d. h. vermittelt. Denken selbst ist somit Zeugnis dessen, daß Anfang nur erinnert und nicht konstruiert oder deduziert werden kann. In diesem Sinne ist Denken Anfang und ereignet sich Anfang im Denken.

Das eine Denken legt sich aus in figürlich-räumliches, d. i. sehendes, im obigen Sinne geschichtlich-zeitliches, d. i. verstehendes, und in Raum und Zeit anfangend räumlich und zeitlich angefangenes, d. i. gestaltend-gestaltetes Denken. Dies sind die Ordnungen, in denen gedacht wird, und diese Ordnungen sind zugleich die Momente, die das sich selbst und seinen Anfang bedenkende Denken immer schon durchlaufen hat, indem es denkt, d. h. anfängt. Das genetische Geschehen von voranfänglicher Unmittelbarkeit, Aufbruch der Unmittelbarkeit in die Differenz des Vielen und Vermittlung der Differenz zu neuer gesteigerter Unmittelbarkeit in der Mitte spielt sowohl in jeder Ordnung wie im Verhältnis der Ordnungen zueinander und auch im Ganzen des einen Denkens. Es spielt in jeder Ordnung, denn überall springt es aus dem Nichts seiner voranfänglichen Unmittelbarkeit auseinander ins Gegenüber des Denkens und des Gedachten, d. i. Raum, Zeit, Ursprung, das Denken selbst, und springt dieses ineinander und räumliches, zeitliches, ursprüngliches Denken heraus. Das Geschehen spielt im Zueinander der Ordnungen, insofern die jeweils untere Ordnung das voranfängliche Nichts der oberen bzw. die obere das die untere aufbrechende und mit sich vermittelnd Einende ist. Und es spielt im Ganzen des Denkens, da sich die Ordnungen eben als Momente von bloßer Unmittelbarkeit, Differenz und vermittelter Unmittelbarkeit des einen Denkens lesen lassen.

Die ortlose, da mitte-lose Voranfänglichkeit räumlichen Denkens ist immer schon aufgebrochen in das ungeordnete, da ungezählte Viele, und dieses hinwiederum ist immer schon übersprungen in das geordnete Neben-, Über- und Unter-, Vor- und Hintereinander der Figur und in das Ineinander der Zahl. Räumliches Denken „sieht", indem es das verstreute Viele jedes für sich als eines zählend in der Figur versammelt. Solchermaßen denkt es, fängt es an. Das figürlich-räumliche Denken sieht nur, versteht aber nichts, wenn es „bleibt".

Wo bloß figürlich-räumlich gedacht wird, vergeht dieses Denken nicht ins Nichts der voranfänglichen Unmittelbarkeit des geschicht-

lich-zeithaften Denkens und wird das Gegenüber von Sehendem und Gesehenem nicht aufgebrochen in seinen Vorgang. Die zeitlos-ungeschichtliche, da leb- und bewegungslose Voranfänglichkeit geschichtlich-zeithaften Denkens – das räumliche Denken als Landkarte, auf der Punkte und Strecken verzeichnet, in deren Landschaft aber keine Wege beschritten werden –, ist immer schon aufgebrochen in den sich selbst am jeweils anderen findenden und steigernden Vorgang der Selbst- und Selbstischwerdung eines jeden. Diese Dialektik sich abstoßend steigernder und weitertreibender Vorgänge ist ihrerseits immer schon übersprungen in das Ineinander der einen Geschichte dieser Vorgänge, in der ein jedes vorgeht im Nachgang des Vorgangs seines anderen. Geschichtliches Denken „versteht", wie es als es selbst und wie sein anderes als anderes „geht" und wie beide ineinander gehen in ihre gemeinsame (innere) Geschichte. Auch das geschichtlich-zeithafte Denken sieht und versteht nur, tut aber nichts, gestaltet nichts, aus ihm geht nichts hervor, es fängt nicht(s) an, wo es „bleibt". Wo bloß geschichtlich-zeithaft gedacht wird, vergeht dieses Denken nicht ins Nichts der voranfänglichen Unmittelbarkeit des anfangend-angefangenen Denkens – ist es selbst wieder „zeitlos" – und wird sein im Innenbezug schwebendes Gegenüber von Verstehendem und Verstandenem nicht aufgebrochen in den entschiedenen Anfang eines jeden im produktiven Gestalten seines anderen. Die anfanglose, da unvermittelte Voranfänglichkeit anfangend-angefangenen Denkens – das Nebeneinander von etwas und anderem und mir und anderem der Ordnung bloß figürlichen Denkens, in der immer nur gesehen wird, und das versunkene Ineinander von etwas und anderem und mir und anderem der Ordnung bloß geschichtlichen Denkens, in der immer nur verstanden wird –, ist immer schon aufgebrochen in die Differenz des Denkens selbst, in die Differenz der Unerdenkbarkeit seiner Positivität und der Unausdenkbarkeit seiner Grenzen. Diese Differenz ist ihrerseits immer schon übersprungen in den Ursprung des Denkens, dahinein, daß es anfängt, indem es etwas anfängt, d. h. produziert, gestaltet. Anfangend-angefangenes Denken „gestaltet", indem es versteht, was es sieht und sich in ihm, und sagt und tut, was es versteht und darin sich selbst. Indem Denken sich und anderes gestaltet, fängt es an, und im selben erfährt und erinnert es sich als immer schon gestaltet und angefangen, d. h. ver-

mittelt; als solches aber, d. h. gestaltet, ist es selbst wieder zu „sehende" Figur des Raums und zu „verstehende" Geschichte.

In der Ordnung des Anfangs geht auf, daß das Denken räumlich und einräumend weil selbst eingeräumt wie zeitlich und zeitigend weil selbst gezeitigt ist. Wo Denken anfängt, vermag es selbst Zeit und Raum und fängt es an in Zeit und Raum, zeitigt es sich und anderes und räumt es sich in anderem raumgreifend diesem ein. Wie im Anfangen des Denkens in der Zeit, d. h. in seinem Eingehen in sie, seine Zeitfreiheit sich allererst bekundet und zu sich kommt, so bezeugt sich im Anfang aus der Zeitfreiheit des Denkens seine anfänglich vor-entschiedene Zeitlichkeit und kommt diese ihrerseits erst zu sich. Solchermaßen ist die „Zeit der Mitte" die Zeit des Denkens selbst, d. h. im selben vom Denken gezeitigte Zeit, in der das Denken sich und alles zeitigt, wie dem Denken gezeitigte Zeit, in der das Denken sich und alles gezeitigt findet. Nur wo Denken so gezeitigt in und zeitigend über der Zeit steht, fängt es überhaupt (etwas) an.

Von der Höhe dieser Ordnung her läßt sich das Ganze des einen Denkens noch einmal als immer schon durchlaufenes und immer wieder zu durchlaufendes Geschehen von Unmittelbarkeit, Differenz und vermittelter Unmittelbarkeit lesen. Es sind dies zugleich die Momente, in die das eine Denken sich auslegt und als die es agiert. Wie also „geht" das eine Denken, wie fängt es an? Wo gedacht wird, ist alle Voranfänglichkeit des Denkens, alle Vor-denklichkeit, bereits eingeholt und aufgehoben in die Figur des Raums, den das Denken messend schafft und der es selbst ist. Die leblose und zeitlose Figur ist die Figur der Voranfänglichkeit des Denkens. Aus ihr fängt nichts an. Als Raum ist das Denken selbstlos weil beziehungslos, das bloß Expandierte. Als solches ist es „konzentriert", eins mit sich; es ist die Mitte räumlichen Denkens, ohne Mitte, bloß expandiert und in diesem Sinne unmittelbar zu allem zu sein. Sein „Sehen" ist es, zu zählen und registrieren, was ist. Es „eint", indem es Punkte zusammenzählt zur Figur, und „unterscheidet", indem es Punkte und Figuren ab-zählt. Zählend eint und unterscheidet es, und in der Zahl und als Zahl ist das, was ist, geeint und unterschieden. Die Einheit der Zahl aber gründet in der Unterschiedslosigkeit des Gezählten. Nur Gleiches ist zählbar. Figürlich-räumliches Denken sieht und zählt: es ist sein rezeptives

Vermögen, so wahr- und entgegenzunehmen was ist. Und zählend zählt es sich stets mit als die Eins, mit der überhaupt nur gezählt werden kann; sehend erfährt es sich selbst im Gesehenen seines Sehens als Sehendes und zu Sehendes, Gesehenes. Nur weil es selbst zu sehen ist, sieht es, und es ist nur zu sehen, weil es sieht. D. h. von allem Gesehenen, Rezipierten ist es selbst das Erst-gesehene, Erstrezipierte. Denken abstrahiert so, seine Voranfänglichkeit bedenkend, von sich selbst und versteht sich vor allem Anfang als räumliches Denken, als rezeptives Vermögen und Rezipiertes in einem.

Als solches aber versteht es sich eben, will sagen sich so verstehend hat es das bloß räumlich-figürliche Denken bereits aufgehoben und die zeit- und selbstlose Figur seiner Voranfänglichkeit aufgebrochen in seinen differenzierenden Vorgang in die und in der Zeit, in die Geschichte, die das Denken stiftet und die es selbst ist. In ihr „geht" alles, doch aus ihr geht nichts hervor. Diese bewegte Geschichte ist die Geschichte des zeitlichen Denkens, ihre Zeit die Zeit der Unterscheidung. Unterschieden wird das, was ist, als Vorkommendes von der Weise seines Vorkommens, seinem Rang, seiner Qualität, unterschieden wird das Denken selbst als rezipierende Offenheit von seinem projektiv-produktiven Aus- und Zugriff, in dem es alles in sich einholt und aus sich hervorgehen läßt, und unterschieden wird schließlich das Denken von dem seinem Zugriff entgegen- und widerstehenden anderen. Sich und anderes unterscheidend kommt Denken zu sich und wird es selbstisch, da es in alles vorgehend und alles auf sich beziehend sich selbst steigert. Indem Denken sich so am anderen steigert, wird auch das andere als anderes am Denken gesteigert. Zeitlich-geschichtliches Denken ist selbstisch weil beziehentlich, d. h. hier: alles einbeziehend in seinen expansiven Vorgang, in seine Welt. Als solches ist es „konzentriert", eins mit sich; es ist die Mitte dieses Denkens, in seinem universalen expansiven Vorgang allem anderen nachzugehen, sich, indem es sich mit dem anderen eint, immer nur und immer mehr von ihm zu unterscheiden; es ist seine Mitte, in ihr auseinanderzubrechen: es will zu den Dingen und Ereignissen selbst und trifft doch in allem auf sich. In eben dieser Geschichte tritt das, was ist, auseinander in das, was es an sich selbst, und in das, was es als Gedachtes, was es fürs Denken ist. Geschichtliches Denken „versteht" seinen Vorgang der

Selbststeigerung im Nachgang des Vorgangs des anderen als seine wie den Vorgang des anderen ins Denken als dessen Entfremdung und erfährt im Nachgang als Nach-gang die Differenz seiner selbst und dessen, was ist. Sein produktives Vermögen – sich selbst und anderes hervorzubringen – geht darin auf als Rezeption – seiner selbst und des anderen –, dieses rezeptive Vermögen aber wiederum als seine Projektion und Produktion. Denken versteht also anderes verstehend sich selbst und ist von allem Verstandenen das Erst-verstandene. Es versteht sich nur, weil es sich immer schon verstanden hat. Daß es sich aber immer schon verstanden hat, bezeugt, daß es von Anfang an verstanden ist.

Denken versteht, weil es immer schon angefangen hat, will sagen anfangend hat es das bloß zeitlich-geschichtliche Denken in sich aufgehoben und ist es durch die Geschichte der Differenz dieses Denkens durchgebrochen in den Anfang aus der Mitte, die das Denken selbst ist, als die es geschieht und in der es und alles anfangen. Der Anfang in der Mitte ist die Gestalt und das Ereignis der vermittelten Unmittelbarkeit des Denkens, seine Zeit die Zeit der Entscheidung. Entschieden wird, was es mit dem Denken im ganzen auf sich hat, entschieden wird sein Rang, seine Qualität; entschieden wird das, was es sehen läßt, sein Horizont, und das, als was es sich und alles versteht, seine Weise des Vorgangs. Entschieden wird, ob es bloß sehend steht, ob es bloß verstehend schwebt oder ob es sein Sehen und Verstehen verantwortend *sich* entscheidet und wahrhaft „geht". Diese Entscheidung fällt, wo das Denken das, was es sieht und versteht, und damit sich selbst – als Sehendes, Verstehendes und Gesehenes, Verstandenes – gestaltet. Denken, das gestaltet, ist interessiert an sich und am anderen, aber frei vom Zwang zu sich selbst, es entäußert sich zum Medium des Aufgangs seines anderen und entäußert, ver-ändert das andere zum Medium des Hervorgangs seiner selbst. Sich und das andere gestaltend vermittelt es sich ans andere und das andere zu sich, sind das Denken als es selbst und das andere als anderes – unterschieden – im Medium des Denkens einander unmittelbar – geeint. Sich expandierend konzentriert sich das Denken mit und in seinem anderen; in der Einung geschieht Unterscheidung, in der Unterscheidung Einung. Denken allein ist dieses Vermögen, in der Mitte seiner selbst, in der des anderen und in der Mitte zwischen sich und dem anderen zu

sein. Diese dreifache Mitte aber ist das Denken, weil es nichts ist als nach-denkliche Beziehung.

Indem Denken anfängt, entscheidet es sich, hat es sich entschieden und ist es entschieden. Es fängt an, indem es etwas anfängt, produziert, d. h. indem es etwas sieht, versteht, gestaltet, also vermittelt. Es entscheidet sich, indem es so anfangend sich für etwas entscheidet. Sich *für etwas* entscheidend hat es sich immer schon *für sich* selbst entschieden, für sich als das Anfangende des Angefangenen, das Vermittelnde des Vermittelten, für sich als jene Kraft der Vermittlung, jenes produktive Vermögen, das im Vermitteln, Gestalten des anderen sich selbst vermittelt, gestaltet. Solchermaßen ist Denken das Erst-gesehene, -verstandene, -gestaltete, d. h. das Erst-vermittelte, und das Erst-angefangene, Erst-produzierte seines Anfangens und Produzierens. Darin aber geht auf, daß Denken immer schon entschieden ist als Produzierend-Produziertes, Anfangend-Angefangenes, als Vermittelnd-Vermitteltes, Gestaltend-Gestaltetes, will sagen: daß Denken sich und anderes zeitigend selbst als Ereignis von Zeitigung gezeitigt ist. Anders gewendet: sehend, verstehend, gestaltend vermittelt das Denken nicht nur sich und etwas, sondern ist und wird es auch zugleich selbst vermittelt, so daß es anfängt zu sehen, verstehen und gestalten.

So in seinen Anfang durchbrechend bleibt Denken doch gezeichnet von der in allem Anfang aufgehobenen Differenz. Wo Denken anfängt, ist es gefährdet, nicht alles oder alles im falschen Licht, aus der falschen Perspektive sehen zu lassen und sich selbst und das andere mißzuverstehen. Das ist die Ungesichertheit des Denkens als Beziehung, seine Nachdenklichkeit. Denken ist Beziehung, denn es ist in der Mitte und in ihr als sie selbst Funktion des Ganzen, d. h. als Figur Funktion des Raums, als Geschichte Funktion der Zeit, als es selbst aber – eingeräumt und gezeitigt – in seinem Anfang Funktion allen Anfangs. Denken als Ursprungsgeschehen in der Mitte ereignet sich somit als jene Beziehung, in der alles anfängt. Im Denken fängt alles an, denn in seinem Vermittlungsgeschehen gründet der Anfang. Anfangen heißt vermitteln, vermitteln heißt anfangen, will sagen: anfangen heißt denken, denken heißt anfangen. Denken ist nichts als dieses Ereignis des Anfangs in der Beziehung und fängt selbst nur in der Beziehung an.

1.3.3.1 Das Ursprungsgeschehen des Denkens und der Ursprung von Mensch, Welt und Gott

Denken fängt an, indem es etwas gestaltend sich gestaltet. Sich gestaltend aber gestaltet es seine allem Gestalten seiner selbst und seines anderen vor-gestaltete Gestalt selbst; etwas gestaltend sich gestaltend gestaltet es, daß und wie es selbst gestaltet ist. Denken fängt darin an, indem es seinen Anfang wiederholt: Denken denkt, was und wie es auch immer denkt, sein vordenkliches Gedachtsein. Der Vorgang des Denkens geschieht so nicht nur als Nachgang des Vorgangs seines anderen, sondern im selben als Nachgang seiner selbst. In diesem Nachgang, d. h. im Bedenken seiner Genese – seines vordenklichen Gedachtseins, seines Auf- und Durchbruchs zu sich selbst – wird das Denken „nachdenklich".

Nachdenklich wird ihm sein *Ursprung:* der voranfänglich-vordenkliche Ungrund des Denkens hat sich immer schon ins Gedachtsein des Denkens vermittelt und gibt sich in der Gestalt, die das Denken ist, – unerdenkbar – zu denken; der Ursprung entzieht sich im Anfangen des Denkens und ist doch nur denkend zu erinnern. Insofern ist er nach-denklich. D. h. fürs Denken, daß es von Anfang an über sich hinaus ist. Nachdenklich wird ihm auch sein *Ziel,* das andere: Denken fängt an, indem es etwas denkt; es ist sein Ziel, etwas denkend sich und das andere zu erkennen; dieses Ziel erreicht es nur, wo es hingehend zum anderen auch bei ihm ankommt. Das andere in seiner Andersheit aber ist unausdenkbar, und doch ist es nur denkend anzuzielen und zu antizipieren. Insofern ist es nach-denklich. D. h. fürs Denken, daß es nicht nur von Anfang an über sich hinaus ist, sondern daß es nur über sich hinaus in seinem anderen, „außerhalb" seiner selbst, sich vollendet. Nachdenklich wird sich so schließlich das Denken in seinem *Vorgang:* „erstlich" – in seinem Ursprung – und „letztlich" – in seinem Ziel – ist Denken transzendent, und also geht es transzendierend hervor aus seinem Ursprung, aus sich als dem anderen seiner selbst, und geht es transzendierend ein in sein Ziel, in sich im anderen seiner selbst. Das ist seine Mitte: ständiger Ausgang aus und ständiger Eingang in sich im ständigen Aus- und Eingang aus dem anderen bzw. in es. In seinem Vorgang nimmt Denken sich selbst zurück, indem es sich übersteigt in sein anderes. Insofern wird es nach-

denklich. D. h. fürs Denken: es geht und erkennt nur, wo es sich selbst transzendierend sich seinem anderen informiert, indem es dessen „Fleisch" annimmt, so daß es selbst leibhaft wird.

Nachdenklich also ist und wird das Denken in seinem Ursprung, Ziel und Vorgang, in seinem Woher, Wohin und Wie. Diese Nachdenklichkeit des Denkens ist seine immanente Spannung: ursprünglich und letztlich auf anderes bezogen und aus seiner Mitte und in sie vorgehend bezieht es anderes auf sich und sich auf anderes und auf sein Bezogensein, vermittelt es anderes mit anderem, sich mit anderem und sich mit sich selbst, indem es seinen Ursprung und sein Ziel in seinen Vorgang hinein vermittelt. Denken ist dieses mehrursprüngliche und gegenwendige Beziehungsgeflecht der Mitte, in dem alles, es selbst und überhaupt etwas anfängt. Beziehung ist die Weise der „Substantialität" und „Kausalität" des Denkens. Es ist gegeben, indem es sich anderes und sich selbst geben läßt und indem es im selben sich anderem gibt, es ist Bestand, indem es anderes bestehend sich besteht, es ist Erstes als das sich selbst als vertikal und horizontal Zweites und das andere als vertikal und horizontal Zweites je für sich und zugleich miteinander vermittelnde Dritte. Beziehung, Mitte als Ursprung, der Ursprung des Denkens als Durchbruch zum anderen und der Ursprung des anderen als Durchbruch zum anderen im Durchbruch zum Denken, solches geschieht wahrhaft im Denken mit ihm. Denken ist diese Beziehung, und als Beziehung wird es nach-denklich.

Daß Denken Beziehung ist, besagt, daß es von Anfang an bezogen ist und in allem Anfangen sich auf etwas und etwas auf sich bezieht; es besagt, daß Denken anfängt, indem es mit anderem anfängt. Es sieht mit, versteht mit, gestaltet mit, d. h. es vermittelt mit, denn in seinem Vermittlungsgeschehen vermittelt sich anderes als nur es selbst und wird Denken mit-gesehen, mit-verstanden, mit-gestaltet, d. h. mit-vermittelt. Von Anfang an ist Denken bezogen auf den Menschen, der denkt, auf die Welt, die gedacht wird, und auf die undenkbare Bedingung allen Denkens, das undenkbare und daher unbedachte Nichts des Denkens, das in der Frage nach seinen Bedingungen immer nur auf sich selbst treffende und so sich als die Totalität aller Bedingungen setzende Denken selbst oder der undenkbare und daher gerade denkwürdige Gott. Von Anfang an ist Denken auf Mensch, Welt und Gott bezogen und in allem An-

fangen bezieht es sich darauf, indem es sie einbezieht in sich. Wo Denken anfängt, hat es immer schon in und aus Mensch, Welt und Gott angefangen und fängt es stets mit ihnen an. Wie Denken so in, mit und aus Mensch, Welt und Gott anfängt, fangen Mensch, Welt und Gott in, mit und aus dem Denken an. Denn der Ursprung eines jeden und Ursprung überhaupt ereignen sich in der Mitte, in der Beziehung des Denkens. Denken ist Mitte als Ursprung: im Denken, mit ihm und durch es fängt alles an und ist Anfang überhaupt.

Denken ist Anfang, Anfang aber fängt an im Denken auf die Weise des Denkens. Die Weise des Denkens hinwiederum ist Beziehung. Was auch immer anfängt, fängt demnach an in der Beziehung auf die Weise der Beziehung. D. h. der Mensch geht von Anfang an und in allem, was er anfängt, vor in (die Beziehung zu) Welt und Gott. Wo und was er anfängt, fängt er in der Welt mit Gott an. Und wie der Mensch lebt auch die Welt von Anfang an und in allem, was in ihr anfängt und angefangen wird, (in der Beziehung) mit Mensch und Gott. Was in der Welt und wo sie anfängt, wird in und mit ihr von Mensch und Gott angefangen. Nicht anders fängt Gott selbst an und fängt er alles an (in der Beziehung) mit Mensch und Welt. Wo und was Gott anfängt, fängt er in der Welt mit dem Menschen an. Von Anfang an sind weder der Mensch noch die Welt noch Gott allein, d. h. voranfänglich unterschiedlos Eines, denn wo Anfang überhaupt sich ereignet, fangen Mensch und Welt und Gott je für sich in- und miteinander an. Diese Beziehentlichkeit allen Anfangs und diese anfängliche Beziehung von Mensch und Welt und Gott gehen auf im Durchbruch eines jeden, ihrer Beziehung und des Anfangs überhaupt ins Denken und als Durchbruch des Denkens selbst in seinen Anfang. In ihm wird offenbar, daß Mensch und Welt und Gott so anfangen, es selbst ist von Anfang an dieser Anfang des Menschen, der Welt und Gottes aus-, mit- und ineinander. Denn Denken ist jene Beziehung, in der überhaupt nur etwas anfängt. Die Frage nach dem Anfang von Mensch, Welt und Gott, nach dem, daß und wie sie in allem und immer schon aufeinander bezogen sind, stellt sich so zugleich als die Frage nach der Ermöglichung ihrer Vermittlung, in der sie sich aufeinander beziehen und aufeinander bezogen werden.

Denken ist als jene Beziehung, in die Anfang sich gründend ein-

und aus der er als Ursprungskraft hervorgeht, mehrfache Mitte; es ist dreifach anfängliche Mitte von Mensch, Welt, Gott in ihrem je eigenen Ursprung und im selben dreifache Mitte von Mensch und Welt und Gott in ihrer anfänglichen Beziehung. Denken selbst ist nichts als diese Mitte, diese Beziehung und dieser Anfang. Es zeigt sich: Mensch, Welt und Gott sind der Ursprung des Denkens, und Denken ist der Ursprung von Mensch, Welt und Gott. Denken ist also nicht nur die Weise der Anwesenheit dessen, was ist, im Menschen, und im Denken begibt sich nicht nur die Geschichte dessen, was ist, sondern im Denken fängt demzuvor alles an. Und im selben gilt: Denken ist nicht nur die Weise der Anwesenheit des Menschen in dem, was ist, und in dem, was ist, begibt sich nicht nur die Geschichte des Denkens als Geschichte des Menschen, sondern in dem, was ist, fängt demzuvor Denken allererst an. Das Ursprungsgeschehen der Mitte ist auf diese Weise das eine Geschehen des Ursprungs von Denken und Mensch und Welt und Gott.

Wie aber fangen in diesem Ursprungsgeschehen Mensch, Welt und Gott an, wie fangen sie an – was sind sie –, wenn der Ursprung eines jeden aus sich und der Ursprung aller ineinander sich im Denken ereignet, welcherart ist die Beziehung, in der das Denken sie vereint und anfängt, was besagt es für Mensch, Welt und Gott von allem Anfang an gedacht zu werden? Und wie fängt schließlich Denken selbst an – was ist es –, wenn sein Ursprung sich in Mensch und Welt und Gott ereignet, wenn ihre Beziehung sein Anfang ist, was besagt es überhaupt fürs Denken, Beziehung und als Beziehung von Mensch und Welt und Gott nach-denklich zu sein, in dieser Beziehung zu leben und in seinem „Leben" zugleich den Überschuß des Lebens zu erkennen und mitzuleben?

1.3.3.2 Der Ursprung des Menschen, der Welt und Gottes im Ursprungsgeschehen des Denkens

Die Frage nach dem Ursprung von Mensch, Welt und Gott, die nach dem fragt, was als Erstes und Unveränderliches, Unbewegtes, In-sich-stehendes festzuhalten ist, aus dem alles Leben rührt und von dem her alles ist, was es ist, steigt aus dem Leben aus und „geht" nicht mehr. So nach seinem Ursprung fragend hält der Mensch inne, bleibt er stehen und schaut er zurück oder in die

Tiefe. Indem er auf diese Weise von sich selbst und vom Leben abstrahiert, geht nicht nur das Leben ohne ihn weiter, sondern verliert er selbst Halt und Stand und verliert die Frage ihren Sinn. Nur im Leben selbst ist nach dem Ursprung allen Lebens zu fragen. Außerhalb des Lebens wird die Frage nach dem Ursprung sinnlos, weil außerhalb des Lebens nichts mehr geht, weil der Mensch, der so fragt, leblos verharrt und abgründiger Spekulation verfällt. Er entgeht sich und dem Leben, aus dem allein ihm Antwort auf seine Frage werden kann. Der Ursprung von Mensch, Welt und Gott spricht sich dem Menschen nur aus dem Leben und seiner Fülle, d. i. aus der lebendigen Beziehung von Mensch, Welt und Gott zu. Der Sinn liegt nicht vor allem Anfang in der Tiefe verschlossen, sondern im Ursprung entspringt er ins Leben. Ihn wissen heißt nicht ihn vor oder über allem feststellen, sondern ihm begegnen und sich von ihm tragen lassen. Nur wo der Mensch mit dem Leben und ins Leben geht und vergeht, trägt es ihn. Leben trägt, weil in ihm der Sinn des Ursprungs lebt. Der Ursprung von Mensch, Welt und Gott ist nur zu wissen, indem wir ihn erinnern, und nur zu erinnern, indem wir seinen Sinn erleben.

1.3.3.2.1 Der Ursprung des Menschen

Die Frage nach dem Ursprung des Menschen fragt nach dem Sinn menschlichen Lebens. Als solche führt sie ins Leben, dorthin, wo Mensch und Welt und Gott versammelt, vermittelt sind und wo sie aus-, mit- und ineinander-„gehen", sich vermitteln. Den Ursprung des Menschen erinnern heißt den Ursprung von Mensch und Welt und Gott, heißt seinen Sinn im Menschen auf die Weise des Menschen erleben. Was wir aber erleben, erzählen wir, konstruieren und deduzieren wir nicht. Erzählend verstehen wir uns jetzt aus dem, was geschehen ist, und aus der Zukunft, die das vergangene Ereignis eröffnet. Den Ursprung des Menschen erzählend gehen wir mit ihm vor in seinen Sinn über das bloße Denken hinaus.

Wir sind und leben: alle Vorgeschichte unseres Lebens ist immer schon eingeholt in die Geschichte des Menschen selbst, in sein Dasein, und nur von dieser Geschichte her ist überhaupt erst die Vorgeschichte der Voranfänglichkeit des Menschen als solche zu lesen. In seinem Leben aber ist der Mensch nicht bloß da, vorhanden,

vielmehr ist er immer schon, wo er ist, am Werk, geht er zu allem hin und in alles vor. So ist das Dasein des Menschen selbst noch einmal Vorgeschichte seiner Geschichte mit dem, was ist, mit seinem anderen, Vorgeschichte seines Lebens. In dieser Geschichte des Daseins als Vollzug, als Akt gehen so die Vorgeschichte der Gegebenheit des Menschen wie die Vorgeschichte seiner lebendigen Beziehung mit allem, was ist, allererst als solche auf. Nur wo der Ursprung des Menschen zu sich und im selben zu seinem anderen durchbricht, fängt der Mensch und fängt durch ihn, mit und in ihm wahrhaft etwas an. Der Mensch fängt daher an in der Mitte zwischen sich als Voranfänglichem und sich als Anfangendem, als Gestalt seines Anfangs, er fängt etwas an in der Mitte zwischen der Voranfänglichkeit des Anzufangenden und der Gestalt seines Angefangenen, und also fängt er selbst (etwas) an in der Mitte zwischen sich und seinem anzufangenden anderen.

Als was aber ist der Durchbruch des Menschen zu sich und zu seinem anderen aus dem Leben zu erinnern? Mit seinem Dasein immer schon bezogen auf Welt und Gott kann der Mensch seine voranfängliche Un-mittelbarkeit nur als Welt- und Gott-losigkeit abstrahieren. Welt- und gottlos ist der Mensch selbstlos, da ohne Mitte und nicht in ihr. Nicht unterschieden von Welt und Gott versinkt er in seine abgründige, da ungegründete Voranfänglichkeit, ist er unmittelbar alles und nicht(s) in einem. Überall wo der Mensch das Leben, wo er Welt und Gott auf sich reduziert, indem diese ihm nichts anderes sind als seine Produktion und Projektion, schattet sich die Welt- und Gottlosigkeit der Voranfänglichkeit des Menschen ab, wird er welt- und gottlos und entgeht er zuletzt auch sich selbst und seinem Sinn. Aufgebrochen aber ist jene zeitlos-voranfängliche Unmittelbarkeit des Menschen immer schon in die Positivität menschlichen Daseins in der Zeit, in der alles unterschieden ist und wird. Damit, daß es den Menschen gibt, daß er ist, gibt es ihn als diesen da, der so ist und nicht anders, und gibt es also anderes, Welt, sind der Mensch und anderes voneinander unterschieden und sind Mensch und Welt im selben noch einmal unterschieden von dem ihr Dasein Bedingenden und sie Unterscheidenden, von dem her sie sind, daß und was sie sind, von „Gott". Überall wo den Menschen die Positivität seines Daseins als bloße Unselbstverständlichkeit befremdet, ihn die Andersheit des anderen bloß ab-

stößt und das ihn und das andere Bedingende als das Abstrakt-metaphysische bloß übersteigt, haben ihm sein Dasein und Welt und Gott nichts – keinen Sinn – zu sagen, sind ihm er selbst, Welt, Gott einander unzugängliche Elemente. Das wahrhafte Leben des Menschen aber fängt gerade an im Durchbruch durch diese elementare Geschiedenheit in die Beziehentlichkeit von Mensch und Welt und Gott, in sie als Momente einer Struktur. Wo der Mensch so lebt, entscheidet er sich für sich, indem er sich für sein anderes und für das seine und die Entschiedenheit seines anderen Entscheidende entscheidet. Solchermaßen wiederholt er seine Vorgeschichte und bringt er sie ein in sein Leben, indem er sich und die Welt und das beides Begründende und Tragende in der einen Geschichte seines Vorgangs und der einen Gestalt seines Lebens vollzieht. In dieser Geschichte und Gestalt mit Welt und Gott vermittelt, fängt der Mensch an, diese Geschichte und diese Gestalt sind sein Anfang. Er fängt an, indem er lebt, und er lebt, indem er aus, mit und in Welt und Gott anfängt, als in diesem Sinne „weltlicher" und „göttlicher Mensch". Er fängt in Welt und Gott an, denn in ihrer Un-menschlichkeit liegt seine Voranfänglichkeit beschlossen, er fängt mit ihnen an, denn wo der Mensch ist, sind Mensch und Welt voneinander und von dem sie und ihren Unterschied Bedingenden unterschieden, er fängt aus ihnen an, denn im Gestalten von Welt und Gott geht der Mensch aus ihnen zu sich als er selbst hervor, lebt er und er-lebt er Sinn. Der Mensch lebt, das heißt dreierlei: der Mensch ist da, es gibt ihn, er ist angefangen – dies seine Positivität –, der Mensch ist sein Dasein, er ist, daß er ist, von sich aus, er ist sein Angefangensein und also selbst Anfang – dies sein Vollzug –, der Mensch ist sein Dasein aber so, daß er, wo er es auch immer ist, d. h. vollzieht, immer schon ist, er fängt an als angefangener Anfang – dies seine Grenze. Des Menschen Leben also ist es, sich und alles, d. h. Welt und Gott, zu er-leben.

Welt und Gott sind nicht nur die Luft, die der Mensch atmet, und der Raum, den er bewohnt, sie sind nicht nur der Anfang, in dem der Mensch Anfang wird, das Medium seines angefangenen Anfangseins, sondern im selben sind sie der Anfang, in dem der Mensch selbst anfängt, das Medium seines von sich aus Anfangens. Und als solches gehen Mensch und Welt und Gott in einem Ursprungsgeschehen hervor. Wie der Mensch in der Voranfänglichkeit

seines Ursprungs zu sich welt- und gottlos, so sind Welt und Gott in der Voranfänglichkeit des Ursprungs des Menschen zu seinem anderen „un-menschlich", da vom Menschen weder gestaltet noch verstanden noch überhaupt gesehen. Diese Voranfänglichkeit von Welt und Gott ist jedoch immer schon in das Dasein, d. h. angefangene Anfangsein des Menschen aufgebrochen und sind Welt, Gott, Mensch unterschieden. Wo aber der Mensch sein Anfangsein, wo er die Unterscheidung von Mensch, Welt, Gott nicht wiederholt und damit *ein*-holt in sein Anfangen, in sein Leben, dort bleibt alles bloß elementar geschieden und sinkt ein jedes und das Ganze in den Abgrund der Voranfänglichkeit zurück. Sein Anfangsein aber im tatsächlichen Anfangen wiederholend gestaltet der Mensch Welt und Gott, die so aus, mit und im Menschen anfangen und in neuer vermittelter Unmittelbarkeit leben als in diesem Sinne „menschliche Welt" und „menschlicher Gott". Als „weltlicher" und „göttlicher Mensch" sich von Welt und Gott in die Mitte nehmen lassend und die „menschliche Welt" und den „menschlichen Gott" selbst in die Mitte nehmend ist der Mensch die Mitte der Figur von Mensch (Mitte), Welt (Sphäre) und Gott (Peripherie), die Mitte der Geschichte, in der der Mensch Welt und Gott nachgehend diese in seinen Vorgang hinein vermittelt, und die Mitte des Ursprungs von Mensch und Welt und Gott, indem ein jedes für sich im Durchbruch in, mit und aus dem Menschen und somit das Ganze der Beziehung anfängt und sein Sinn aufleuchtet.

Wie aber kommen Mensch, Welt und Gott im Ursprungsgeschehen des Menschen vor? Welt und Gott fangen im Menschen an, denn in seiner Selbstlosigkeit liegt ihre Voranfänglichkeit beschlossen, sie fangen mit dem Menschen an, denn wo der Mensch ist, sind Welt und Gott von ihm und voneinander unterschieden, sie fangen aus dem Menschen an als das Angefangene seines Anfangens, als sein Leben. Im Ursprung des Menschen also fängt alles an: der Mensch selbst als der, der in der Welt Anfang ist und anfängt, d. h. als *Ursprung in der Welt und von Welt,* und im selben als der, der von Gott (in der Welt) angefangen ist und Gott (in der Welt) anfängt, d. h. als *Gottes Ursprung in der Welt,* – und nur wo er solchermaßen „weltlich" und „göttlich", d. h. angefangener Anfang ist, ist er, was er ist, und fängt er an; die Welt als das, wo und was der Mensch anfängt, d. h. als *Ort und Ereignis bzw. Gestalt des*

Ursprungs des Menschen; Gott, den der Mensch entscheidet als seine bloße Voranfänglichkeit, als das Unentschiedene seiner Entschiedenheit, als Projektion und Ereignis seiner selbst oder aber als Ursprung des Menschen zu sich, zur Welt und zu Gott, als Daß und Wie seines Anfangs, d. h. als *Ursprung und Ursprünglichkeit des Menschen.* Im Ursprungsgeschehen des Menschen werden so der Mensch selbst und Welt und Gott zu Orten und Ereignissen dieses Geschehens, ja sie sind dieses selbst: der „menschliche", d. h. „weltliche und göttliche Mensch", die „menschliche Welt" und der „menschliche Gott" als sich ineinander in ihre Beziehung zeitigende Momente des Menschen und seines Ursprungs.

Der Ursprung des Menschen aber ist sein Durchbruch zu Welt und Gott im Durchbruch im und ins Denken. Indem der Mensch sein Angefangensein ins Anfangen vermittelt, bricht der Ursprung des Menschen zu sich und zu seinem anderen durch. Das Denken ist es, das die voranfängliche Welt- und Gottlosigkeit des Menschen bzw. die voranfängliche Un-menschlichkeit von Welt und Gott abstrahiert. Im Denken ist diese Abstraktion immer schon aufgehoben in die Zeitlichkeit menschlichen Daseins, und das Denken selbst ist diese Zeitlichkeit, denn es unterscheidet den Menschen von allem und dem schlechthin anderen. Schließlich ist das Denken Ort und Organ der Entscheidung des Menschen, in der er sein Angefangensein „sieht" und auf sich nimmt, es als seine Möglichkeit „versteht", sich als solchen Anfang will, faßt, „gestaltet", indem er anderes will, und sich und anderes ineins gestaltet und darin tatsächlich (etwas) anfängt. Im Denken dem Nichts der Voranfänglichkeit gegenüber, geht mir auf, sehe ich, daß ich Anfang bin und daß anderes angefangen ist, denkend meinem Dasein und der Gegebenheit des anderen gegenüber verstehe ich, daß ich anfangen kann, und verstehe ich das andere als das, was und worin ich anfangen kann; im Denken meiner Möglichkeit anzufangen und dem anderen als meiner Möglichkeit und als Möglichkeit des anderen gegenüber formiert sich mein Wille anzufangen, fasse ich ihn im anderen und wird er von anderem gefaßt, so daß es in mir anfängt und ich in ihm anfange. Das Denken vermittelt das Anfangsein des Menschen mit seinem Anfangenkönnen, dieses mit seinem Anfangenwollen und das wiederum mit seinem tatsächlichen Anfangen, indem es im selben den Menschen mit seinem anderen und dem schlechthin

anderen vermittelt. Denkend also faßt der Mensch sich und geht er hervor in die Welt als in seine Gestalt und in seine weltliche Gestalt als in die menschliche Gestalt Gottes in der Welt. Denkend faßt er sein Dasein und geht er vor in sein Leben.

Vermittlung zeigt sich als Sinn und Wesen des Menschen, in dem sein Ursprung lebt und worin er ihm begegnet. Dasein, Denken, Leben sind die Momente dieses Wesens und Sinns, und jedes dieser Momente ist wiederum das Ganze, denn in jedem geschieht auf je eigene Weise Vermittlung. Dasein ist die Anfangserfahrung von Vermittlung: in der Positivität seines Daseins ist der Mensch immer schon vor-denklich vermittelt, trifft er sich an und ist er zu sehen; die Vermittlung des Denkens geschieht als Selbstvollzug des Menschen: im Vollzug seines Denkens vermittelt er alles vordenklich Vermittelte in seine Denkbarkeit, versteht er sich und ist er zu verstehen; *Leben schließlich wird zur Grenzerfahrung von Vermittlung:* im Leben wird der Mensch durch anderes, mit und in ihm nach-denklich vermittelt, indem er sich und anderes vermittelt, wird er gestaltet, indem er gestaltet. Das aber geht auf im Denken, denn das Denken vermittelt Dasein und Leben des Menschen und vermittelt darin doch seine eigene Vor- und Nachdenklichkeit.

Der Ursprung des Menschen ist sein Durchbruch im und ins Denken, denn im Denken kommt der Ursprung des Menschen an, wird sein Dasein in jene ursprüngliche Selbstgegebenheit verwandelt, als die der Mensch sich vollzieht und lebt, wird die Beziehung, die das Leben ist, gesehen, verstanden und entscheidend gestaltet. Und doch lebt der Mensch nicht, fängt er nicht wahrhaft in dieser Beziehung an, wo er bloß gedacht wird und denkt. Wo aller Anfang des Menschen allein im Denken liegt, bricht der Mensch in seiner Mitte in sich als Lebender und Denkender bzw. Gedachter auseinander. Das den Ursprung des Menschen vermittelnde Denken bedarf selbst noch einmal der Vermittlung. Wohl ist das Denken in der Mitte zwischen dem Nichts des Menschen und seinem Dasein und zwischen dem Dasein des Menschen und seinem Leben – und insofern fängt der Mensch im Denken an –, aber erst im Leben spielt sich dem Menschen der Sinn seines Ursprungs zu, gewährt er sich und läßt er sich bewähren. Erst also, wo der Mensch wahrhaft in allen seinen Bezügen als „weltlicher" und „göttlicher" Mensch lebt,

d. h. wo das Denken selbst durch den Menschen ins Leben vermittelt ist, fangen der Mensch und das Denken erst eigentlich an.

Das Denken wird durch den Menschen vermittelt und fängt in ihm an, indem es den Menschen vermittelt und dieser im Denken anfängt. Die Voranfänglichkeit des Menschen als dessen Welt- und Gottlosigkeit abstrahierend ist das Denken selbst abstrakt, unmenschlich, d. h. selbstlos, voranfänglich *undenkbar*. Als bloß abstraktes Denken entgeht ihm die Differenz des Denkens und entgeht ihm überhaupt jegliche Differenz, reduziert es alles auf sich und ist es selbst schließlich alles und nichts. Die Positivität menschlichen Daseins gewahrend und den Menschen unterscheidend gewahrt das Denken zugleich seine eigene uneinholbare Entschiedenheit und Unterschiedenheit. Es findet seine Un-denkbarkeit immer schon über- und alles Denk-bare, alle Denkmöglichkeiten ein- bzw. zurückgeholt dahinein, daß überhaupt gedacht wird. Solchermaßen ent- und unterschieden ist Denken sich selbst *vor-denklich*. Indem es anderes unterscheidet, wiederholt es seine eigene Unterscheidung: indem es anderes denkt, wird dieses sein Gedachtes und ist es selbst das sein Gedachtsein wiederholende Denken.

Die Positivität des Menschen ist so das die Un-denkbarkeit und Vor-denklichkeit des Denkens Vermittelnde. Daß überhaupt gedacht, vermittelt wird, besagt, daß das Denken selbst immer schon gedacht, vermittelt ist. Doch hört das Denken angesichts seiner Vordenklichkeit nicht einfachhin auf zu denken, vielmehr ist es nur seiner Vordenklichkeit gegenüber, wird sie ihm nur bewußt, weil es denkt, weil es vorgeht, sich vollzieht, weil es vermittelt, den Menschen und sich unterscheidendes Denken ist. Unterschieden unterscheidend, unterscheidend unterschieden sieht, versteht, gestaltet Denken sich selbst und Mensch, Welt und Gott. Deren Unterschied im Dasein des Menschen gewahrend und treffend, vollziehend ist das Denken es selbst, wird es mit sich identisch und „eint" es Mensch und Welt und Gott in sich als ihre Bezogenheit. Seine Positivität sehend, verstehend, gestaltend vermittelt der Mensch das Denken aus seiner vordenklichen Gegebenheit in seinen Vollzug, in die Vermittlung hinein. Als Bezogenheit und Beziehung von Mensch und Welt und Gott ist das Denken als *vermittelndes Denken* im Spiel. Insofern Denken Vermittlung schlechthin ist, fängt es in dieser Beziehung an, ist sie der Ort seines Durchbruchs. Denken

also fängt im Menschen an, indem es sein vordenkliches Vermitteltsein ein- und wiederholt in seinen Vollzug der Vermittlung. Darin ist Denken die vermittelte Unmittelbarkeit und Einheit von Mensch und Welt und Gott. Wo ihre Beziehung sich im Denken ereignet, geschieht sie eben auf die Weise des vermittelnden Denkens.

Beziehung aber sind Mensch, Welt und Gott nicht nur in ihrem anderen, dem Denken, vielmehr beziehen sie sich demzuvor und darüber hinaus als sie selbst, vor- und nachdenklich, aufeinander und entspringen sie ineinander in der Unmittelbarkeit des Lebens. Im Leben sind sie in ihrem Eigenen, als sie selbst, in ihrer Andersheit gegenüber dem Denken, vermittelt und vermitteln sie sich. Vom Denken her gesehen: vordenklich vermittelt ist es von Anfang an über sich hinaus, und sein Vermitteltsein im Vermitteln des anderen selbst vermittelnd geht es, wo immer es anfängt, über sich hinaus. Wo es aber im Über-sich-hinaus-gehen bloß sich selbst extrapoliert, ist es doch wieder nur das Eine, von dem her alles gesehen und auf das alles reduziert wird, ist es nicht wahrhaft in der Mitte, fängt es und fängt aus ihm nichts an. Über sich hinausgehend muß es vielmehr von sich weg in das andere eingehen, muß es dessen „Fleisch" annehmen und leibhaft werden, damit es selbst „sichtbar" ist als konkretes Denken, das lebt. D. h. vordenklich immer schon vermittelt, in seiner ihm eigenen Lebendigkeit sich vollziehend, d. h. anderes und sich selbst vermittelnd, lebt Denken nur, wo es sich vom Menschen immer auch *nach-denklich* vermitteln läßt. In seinem Leben vermittelt der Mensch das Denken aus seinem Vollzug der Vermittlung seiner selbst und des anderen in seine nachdenkliche Leibhaftigkeit, in sein konkretes Leben hinein. Solchermaßen entscheidet der Mensch das Denken.

Der Ursprung des Menschen, der sich im und ins Denken als Ursprung des „gedachten Menschen" ereignet, widerfährt so dem Denken als eigener Ursprung ins Leben. Denken fängt in diesem Ursprungsgeschehen des Menschen, d. h. in seinem Leben, an als „menschliches Denken", als Denken, das seine vordenkliche Ursprünglichkeit und Bezogenheit so in sein Anfangen vermittelt, daß es sich in die nachdenkliche Beziehung von Mensch und Welt und Gott durch den Menschen vermitteln läßt, eben als leibhaftes, endliches, konkretes Denken.

Die Frage nach dem *Ursprung der Welt* fragt nach deren Sinn. Als solche führt sie ins Leben, dorthin wo Mensch und Welt und Gott versammelt und vermittelt sind und wo sie aus-, mit- und ineinander-„gehend" sich vermitteln. Den Ursprung der Welt erinnern heißt so den Sinn des Ursprungs von Mensch und Welt und Gott in der Welt, d. h. auf die Weise der Welt, erleben.

Nirgends deutlicher als im Ursprungsgeschehen der Welt zeigt sich die Beziehentlichkeit allen Anfangs. Es ist die Situation der Welt, daß Mensch und Gott in ihr aufeinander bezogen sind und sich ihre Beziehung in der Welt ereignet. Schon die Unselbstverständlichkeit der Positivität dessen, daß überhaupt etwas ist – worin das voranfängliche Nichts der Welt immer schon aufgehoben ist –, gründet im schlechthin unselbstverständlichen anderen von Welt und kommt beim anderen der Welt in ihr an, so daß ihre Voranfänglichkeit nur als Weltlosigkeit von Gott und Mensch abstrahiert werden kann. Daß überhaupt etwas ist, dieser elementare Grundbestand von Welt, ist seinerseits immer schon durch den Menschen in die Ordnung des Vielen, das da – unterschieden – ist, vermittelt. Erst so geordnet, als Inbegriff dessen, was gegeben und anzutreffen ist, ist Welt überhaupt als sie selbst von Mensch und Gott unterschieden und wird sie im selben eingeholt in die Geschichte von Mensch und Gott in ihr, wird sie die Situation der Beziehung von Mensch und Gott. Daß Welt „ist", ist das ursprüngliche Ereignis von Mensch und Gott, und wie Mensch und Gott sich in der Welt ereignen, wie sie in ihr anfangen, darin fängt die Welt selbst an. Der Anfang der Welt in der Mitte zwischen ihrer Voranfänglichkeit und dem, was sie als Angefangene ist, geschieht so als Anfang in der Mitte von Mensch und Gott, d. h. in der Mitte zwischen der Voranfänglichkeit des sie Anfangenden und dem, was sie als in der Welt diese Anfangende sind: Welt also fängt an, wo Gott und Mensch sich vermitteln, d. h. je für sich und einander anfangen, sie ist die Situation, in der und die Mensch und Gott anfangen, und in diesem Sinne der Anfang von Mensch und Gott.

Das aber heißt, daß Welt auf dreierlei Weise nicht „geht" bzw. lebt: Welt ist nichts an sich selbst als bloßer Inbegriff dessen, was in ihr ist, und seiner Sachgesetzlichkeiten; was sie ist, entscheidet sich

vielmehr in ihrem anderen und daran, wie dieses andere, wie also Mensch und Gott aus ihrer voranfänglichen Weltlosigkeit in die Welt und ihr Ereignis durchbrechen. Welt ist weiterhin nicht die bloße Vollstreckung oder Extrapolation des Menschen; als sein bloßes Produkt wäre sie nichts anderes als er und versänke ins gottlose Nichts. Schließlich ist die Welt auch nicht die bloße Erscheinung Gottes, als solches wäre sie gerade nicht sein wahrhaft anderes und unmenschlich. Es zeigt sich: Welt ist ebensowenig das bloß andere Gottes und des Menschen wie nichts anderes als diese. Sie ist vielmehr die Situation, d. h. Ort, Medium und Ereignis der Beziehung von Mensch und Gott, das, worin sie sich vermitteln und leben, d. h. die Mitte, in der Mensch und Gott und so allererst sie selbst anfangen.

Die Welt fängt an als das, worin alles lebt, sie ist nichts anderes als dieser Zusammenhang des Lebens, als solche ist sie voll Leben und lebt sie schließlich selbst in ihrem anderen, das in ihr lebt. Die Welt „lebt" besagt also: es ist etwas, es gibt Welt, sie ist angefangen durch ihr anderes, mit und in ihm – dies die Unselbstverständlichkeit ihrer Positivität –; dies aber, daß es überhaupt etwas gibt, wird aufs neue belebt und erlebt vom anderen der Welt, ihr Angefangensein wiederholt sich in ihrem Anfangen; was auch immer die Welt und in ihr anfängt, wird mit ihr als sie selbst angefangen von ihrem anderen – dies ihr „andersartiger" Vollzug –; Welt also fängt an, indem sie und indem etwas mit ihr angefangen wird; aber was auch immer in ihr als Welt angefangen wird, Welt ist immer schon angefangen, insofern immer schon überhaupt etwas ist – dies die Grenze der Welt, ihres anderen und ihrer Andersheit. Der Welt Leben also ist es, von ihrem anderen belebt und als anderes er-lebt zu werden, d. h. das Erlebnis ihres anderen, des Menschen und Gottes zu sein. Nichts anderes besagt dies, als daß in der so verstandenen „menschlichen und göttlichen Welt" der „weltliche Mensch" und der „weltliche Gott" einander auf neue Weise – vermittelt – unmittelbar sind. Und noch einmal im selben geht darin vollends auf, daß und wie sich in der Welt als sie selbst die sphärische Manifestation der Figur, die Geschichte und das ursprüngliche Ereignis von Mensch und Welt und Gott begeben.

Als was aber fängt die Welt an, wenn sie allein als „menschliche und göttliche Welt" anfängt und der „weltliche Mensch" und der

„weltliche Gott" sie anfangen? Wie also kommen Mensch und Welt und Gott in diesem Ursprungsgeschehen vor? Welcherart ist die „weltliche" Beziehung des Anfangs bzw. der „weltliche" Anfang der Beziehung? Daß überhaupt etwas ist, bezeugt das seine Entschiedenheit Entscheidende und in ihr in die Entscheidung Rufende ebenso, wie die Ordnung des Vielen, das da überhaupt ist, das seine Mannigfaltigkeit Unterscheidende und Ordnende und darin die Welt und sich Verantwortende bezeugt. Welt ist solchermaßen die Situation, die Mensch und Gott schaffen und in der sie stehen, die Situation ihrer Beziehung. Insofern fängt im Ursprung der Welt alles an: der Mensch als Ursprung in der Welt und von Welt, der als solcher in die Situation der Welt gestellt, eingefordert, ins Verhältnis zu anderem gesetzt ist, und der in der Welt Situation schafft, sie gestaltend sich verantwortet, sich in ihr zu seinem anderen verhält; die Welt selbst als Gestalt Gottes und des Menschen, d. h. eben als Situation der Beziehung von Gott und Mensch, zum einen als Situation der Anrede, in der und die selbst als Wort Gottes an den Menschen ergeht, zum anderen als Situation der Antwort, in der, als was und wie der Mensch das Wort Gottes ver-antwortet; Gott schließlich als Ursprung von Welt und in der Welt, als solcher also, der die Situation der Welt schafft, indem er anderes sein läßt und ins Gegenüber stellt und der sich darin selbst in die Situation der Welt stellt, d. h. sich in die Offenheit von Welt und der Freiheit seines anderen aussetzt, der es riskiert, in ihr nicht vernommen oder aus ihr verbannt zu werden. Im Ursprungsgeschehen der Welt brechen so Mensch und Welt und Gott als sie selbst zueinander in ihre Situation durch: der „weltliche Mensch", die „menschliche und göttliche Welt" und der „weltliche Gott" als in ihre Beziehung gezeitigte – in die Situation gestellte – und sich ineinander zeitigende – Situation schaffende – Momente der Welt und ihres Ursprungs.

Der Ursprung der Welt aber ist ihr Durchbruch zu Mensch und Gott im Durchbruch im und ins Denken. Das Denken abstrahiert die Voranfänglichkeit der Welt als Weltlosigkeit von Mensch und Gott, in ihm kommt die Positivität der Welt an, wird unterschieden und geordnet, was ist. Kraft des ihren Zusammenhang und damit sie selbst als Welt stiftenden Prinzips des Denkens ist die Welt die Situation der Beziehung von Mensch und Gott. Denken ist

diese Situation der Welt als Situation der Beziehung von Mensch und Gott, denn im Denken sind Mensch und Gott einander gegenübergesetzt, daß sie sich „sehen" – Welt als Ort –, im Denken und durch es hindurch gehen sie ineinander vor, daß sie sich und einander „verstehen" – Welt als Medium –, und im Denken kommen sie zu sich selbst und beieinander an, geht ein jedes ein in den Aufgang seines anderen, indem sie sich zur Gestalt ihres anderen gestalten, auf daß im Menschen Gott und in Gott der Mensch „sichtbar" und „verständlich" werden – Welt als Ereignis der Beziehung von Mensch und Gott. Welt fängt an, wo Mensch und Gott sich vermitteln, d. h. Welt fängt an im Denken: das Denken ist in der Mitte zwischen der Voranfänglichkeit der Welt und dem, was sie als angefangene, als Welt ist, wie in der Mitte zwischen der Voranfänglichkeit des sie Anfangenden und dem, was es als das Welt Anfangende ist, und so ist das Denken schließlich in der Mitte von Welt und Mensch und Gott, aus der ihre Beziehung in der Welt und als diese anfängt.

Das ist die Situation der Welt, und es ist Sinn und Wesen von Welt, solchermaßen Situation des vermittelnden Denkens zu sein. Ihre vordenkliche Positivität geht doch allein im Denken als solche auf, wie es ihr Vollzug ist, gedacht zu werden, indem Mensch und Gott in ihr sie einander zu-denken, und wie es im selben ihre nachdenkliche Grenze ist, allein von ihrem anderen her und in ihm, d. h. als Bezogenheit und Beziehung des anderen des Denkens im Denken, zu sein, was sie ist. Welt ist solchermaßen angefangenes Angefangensein schlechthin, d. h. sie fängt so an, daß sie anfangen muß. Ihr Anfang ist notwendiger Anfang; denn daß Welt überhaupt und was in ihr auch immer anfängt, fängt notwendig an aus der Freiheit ihres anderen. Welt also lebt in ihrem anderen, das in ihr lebt. Sie lebt, indem Mensch und Gott in ihr anfangen und leben. Mensch und Gott aber leben in ihr, indem sie sich einander zu denken geben und denken, d. h. indem sie sich und ihr anderes vermitteln. Das Denken also belebt die Welt, denn es ist das Leben der Welt, vom anderen des Denkens auf die Weise des Denkens belebt zu werden und das zu denken gebende Erlebnis seines anderen zu sein. Welt lebt im Denken auf die Weise des Denkens. In diesem Sinne ist Welt, wo gedacht wird, und ist sie als gedachte Welt, was sie ist.

Wie aber „lebt" das Denken selbst? D. h. wie ereignet sich der Ursprung des Denkens im Ursprungsgeschehen der Welt? Es zeigt sich: die Situation der Welt, Ort, Medium und Ereignis der Beziehung von Mensch und Gott zu sein, d. h. immer schon in, mit und durch ihr anderes gegeben, vollzogen und gestaltet zu werden, also nur in ihrem anderen zu sein, was sie ist, diese Situation der Welt ist das Denken selbst und seine Situation. Mit anderen Worten: Denken fängt an in der Welt als diese selbst; Welt ist so ihrerseits in der Mitte zwischen der Voranfänglichkeit des Denkens und dem, was es als Denken ist, zwischen der Voranfänglichkeit des Gedachten und dem, was es als Gedachtes ist, und so in der Mitte zwischen dem Denken und seinem Gedachten. Welt ist die Mitte, in die Denken ein- und aus der es hervorgeht. Sie ist im selben die Gestalt des Denkens, sein Gedachtes. Welt aber ist in dem Maß Gestalt des Denkens, als das Denken selbst Gestalt seines Gedachten ist, d. h. der in der Welt sich ereignenden Beziehung von Mensch und Gott. Das in seinem Ursprung, Ziel und Vollzug transzendente Denken ist in der Welt zu Hause, d. h. bei sich selbst, mit sich identisch. Denn Denken ist nichts, wo es nicht bei seinem anderen und anderes in ihm ist, d. h. Denken ist nichts, fängt nicht und fängt nichts an, wo nicht anderes in ihm es anfängt. Denken als Situation ist Anrede Gottes an den Menschen und Antwort des Menschen an Gott: im Denken ist Gott beim Menschen immer schon angekommen und will er bei ihm ankommen, und im Denken ist der Mensch immer schon unterwegs zu Gott und will er bei ihm ankommen. Denken selbst ist Welt als die Situation der Bezogenheit und Beziehung von Mensch und Gott. Denken also lebt auf die Weise der Welt wie die Welt auf die Weise des Denkens. Das aber heißt: die „gedachte Welt" und das „welthafte Denken" leben in ihrem anderen, das in ihnen lebt, sofern es lebt. Welthaftes Denken ist lebendiges, lebhaftes Denken in dem Maß, in dem es dem Leben seines anderen Raum gibt und in ihm ein- und zu-grundegeht.

1.3.3.2.3 Der Ursprung Gottes

Die Frage nach dem *Ursprung Gottes* fragt nach dem fraglos Undenkbaren. Was heißt das für das Denken, das nach dem Undenkbaren fragt und sein Verhältnis zum Erfragten? Wo nach dem

fraglos Undenkbaren gefragt wird, steht das Denken selbst auf dem Spiel, wird nach ihm selbst gefragt. Denn die Antwort auf diese Frage „paßt" nicht einfachhin in den fragend vorentworfenen Horizont der Frage, vielmehr übersteigt sie ihn und kehrt ihn um, so daß der Horizont der Frage selbst mit in Frage steht. In der Frage nach dem Undenkbaren wird so nicht nur das Undenkbare er-fragt – wo das allein geschieht, ist das Erfragte nur vorläufig undenkbar als das noch nicht vollends Ausgedachte, und bedarf es nur der Zeit und einer besonderen Anstrengung des Denkens, diesen weißen Fleck auf seiner Landkarte zu erobern und die Fahne des Denkens auf ihm zu hissen; denn dieses Undenkbare wäre das bloß vom Denken her als undenkbar Bemessene –, sondern in der Frage nach dem Undenkbaren steht der Horizont des Denkens selbst und alles, was in ihm vorkommt, d. h. alles, was überhaupt nur ist, in Frage und wird es daraufhin befragt, wie es vom Undenkbaren bemessen ist und wie sich in ihm das Undenkbare selbst bemißt, d. h. vermittelt, gestaltet, wie es in ihm als denkend zu Erfragendes anfängt.

Die Entschiedenheit des Denkens und dessen, was ist und gedacht wird, geht somit auf als die Entscheidungssituation des Denkens, in der es sich zu seiner Entschiedenheit und der Entschiedenheit dessen, daß überhaupt etwas ist, verhalten muß und immer schon verhält. In dieser Situation entdeckt sich die Freiheit des Denkens als auferlegt und zugleich aufs höchste in Anspruch genommen und eingefordert. Nicht dem Denken also, das sich behauptet als das alles und sich selbst Vermögende, das geschlossen und sich abschließend in sich steht und ruht, und ebensowenig dem Denken, dem es einfachhin um gar nichts geht, das weder an sich noch an dem, was ist, interessiert ist, sondern allein jenem Denken, das von seiner Stimmigkeit und Konsequenz beunruhigt weitergetrieben wird über sich selbst als bloßes Denken hinaus, das alles und darin sich verantwortend sich selbst losläßt und befragt – und in der Antwort eben nicht wieder bloß sich selbst begegnen will –, d. h. das die Entscheidungssituation sieht, versteht und gestaltet, ist die Frage nach dem Undenkbaren sinnvoll. Ja mehr noch, solchem Denken ist es im selben notwendig, nach seinem schlechthin anderen zu fragen. Denn nur von seinem undenkbar anderen her, das es entscheidet, indem es sich entscheidet, weiß es überhaupt um sich

selbst. Die Frage nach dem Ursprung Gottes fragt also nach dem Ursprung des Denkens selbst und nach allem, was zu denken ist, sie fragt im selben danach, wie Gott im Denken das Denken und wie er in Mensch und Welt diese anfängt und sich doch im selben als der anfanglos Undenkbare über Mensch und Welt erhebt. In dieser Frage aber weiß das Denken sich selbst bestimmt und bewegt von der Differenz des undenkbaren Gottes im Denken: in der Frage nach Gott muß es umkehren in seine Umkehrung. In diesem Vorgang des Denkens be-sinnt sich der Ursprung Gottes und teilt sich dem Denken der Sinn des Geschehens mit.

Gott ist anfanglos, in ihm ist keine Voranfänglichkeit zu unterscheiden und zu abstrahieren. Allenfalls der gottlose Mensch und die gottlose Welt sind die toten und tödlichen Abstraktionen göttlicher Voranfänglichkeit; die Voranfänglichkeit Gottes ist nicht seine, sondern unsere Voranfänglichkeit. Gott hat immer schon angefangen, wo Mensch und Welt anfangen. In unserem Anfangen fängt Gott selbst und uns – als Anfangende – an. D. h. wir müssen anfangen, auf daß Gottes „voranfänglich"-anfangloses Anfangen offenbar wird. Gott und Mensch und Welt fangen ineinander an, Gott aber fängt so im Anfang des Menschen und der Welt an, daß er darin anfängt als der Anfanglose. Gottes Anfanglosigkeit ist der uneinholbare, d. h. in keinen Anfang einholbare, weil immer schon angefangene, d. h. eingelöste Überschuß allen Anfangs: Im Anfang geht Gott auf als der sich im Anfangen zugleich in seine Anfanglosigkeit Entziehende. Dieser Überschuß allen Anfangs ist die Positivität Gottes: Gott ist, daß er anfängt, und er fängt an, was er ist, seine Anfanglosigkeit; Gott ist anfangloser Anfang, es ist Sinn und Wesen seiner Anfanglosigkeit, als Anfangloser anzufangen. D. h. Gottes Anfanglosigkeit ist nicht zeitlos und abgründig, sondern zeitfrei, will sagen alle Zeit in sich begreifend und aus sich entlassend, und in sich gegründet, will sagen in der Beziehentlichkeit Gottes vermittelt; Gottes Anfanglosigkeit hat ihre Zeit und ist selbst zeitlich, d. h. Gott selbst ist Beziehung. Gott ist Beziehung, weil er anfangloser Anfang ist: er ist Beziehung, weil er Anfang, und er ist Anfang, weil er Beziehung ist. In dieser Beziehung, die Gott ist, gründet seine Anfanglosigkeit *und* fängt Gott an. Gottes Anfang als Beziehung in seiner Beziehung zu Mensch und Welt ist der sich im Anfang von Gott und Mensch und Welt vermittelnde

und bekundende Überschuß seiner Anfanglosigkeit. D. h. in die anfängliche Beziehung bzw. in den beziehentlichen Anfang von Gott und Mensch und Welt geht Gott ein und in ihr bzw. ihm geht er auf als Gott. Gott ist Beziehung, und als solcher ist er der Gott der Beziehung von Gott und Mensch und Welt. Wo sich die Beziehung von Gott und Mensch und Welt ereignet, wird Gott offenbar und bezeugt als ihr Ursprung und ihre Gestalt. Gottes Sich – als Beziehung in der Beziehung – offenbaren und Gott als Gott – in der Beziehung als Beziehung – bezeugen ist dieses lebendige Ereignis von Gott und Mensch und Welt ineinander.

Die Vorgeschichte Gottes als Gott – als Beziehung, die er selbst ist – ist somit die Beziehung von Gott und Mensch und Welt, insofern Gott allein in ihr als Gott aufgeht, wie umgekehrt die Vorgeschichte der Beziehung von Gott und Mensch und Welt die anfanglos-anfängliche Beziehentlichkeit Gottes selbst ist, denn aus ihr fängt alles an. Mensch und Welt anfangend gibt Gott sich dem Menschen in der Welt anzufangen. Der göttliche Überschuß dieses Anfangs der Beziehung von Gott und Mensch und Welt aber ist die anfanglose Beziehentlichkeit, d. h. Freiheit und Selbst-losigkeit Gottes selbst: Gott allein fängt an, denn er allein ist anfanglos, d. h. anfanglos anfangfrei weil immer schon in seiner Beziehentlichkeit gegründet und anfangend; sein Immer-schon-angefangenhaben ist nicht über ihn verhängtes Angefangensein, sondern sein freies selbst- und allmächtiges Anfangen – dies die in keinen menschlichen und weltlichen Anfang einholbare und so fundamental unerreichbare Souveränität und Autonomie Gottes. Gott aber fängt an, indem Mensch und Welt anfangen. Indem der Mensch sein Anfangsein anfängt und darin das Angefangensein der Welt wiederholend diese allererst anfängt, fängt Gott an, daß Mensch und Welt anfangen, fängt der Mensch in der Welt und fängt also Welt an und fängt schließlich der Mensch in der Welt an, daß Gott anfängt als Ursprung von allem und alles in allem, daß Gott allein ist. So fängt Gott an, daß der Mensch anfängt, und der Mensch, daß Gott allein der Anfang und als solcher anfanglos ist.

Es zeigt sich: in Gott sind „voranfängliche" und anfangend vermittelte Unmittelbarkeit, Positivität und Vollzug, Dasein und Leben Momente desselben, Momente nämlich der anfanglosen Anfänglichkeit Gottes, Momente Gottes als Ursprung schlechthin und

Ursprung von allem. Und doch geschieht im Anfang, als welcher Gott sich ereignet und den Gott setzt, nicht die bloße Selbstanalyse und Selbstexplikation Gottes; vielmehr ereignet sich in diesem Ursprung Gottes die Unterscheidung allen Anfangs als Anfang in der Beziehung, d. h. als – synthetischer – Anfang, in dem wahrhaft etwas Neues anfängt. Wo Gott als Gott, d. h. wo der sich offenbarende Gott im Zeugnis des Menschen in der Welt aufgeht und ankommt, geschieht die dreifache Unterscheidung Gottes: im Anfang als Anfang unterscheidet Gott sich (als Anfang) und anderes (als sein Angefangenes), in seinem angefangenen anderen unterscheidet er sich (als Anfang in der Zeit) von sich (als anfanglos zeitfreiem Anfang), und (als Anfang in der Zeit) läßt er sich von seinem angefangenen anderen (als anfanglosen Anfang) unterscheiden. Diese dreifache Unterscheidung Gottes aber gründet und vollendet sich in der Einheit und Einung des sich in sich unterscheidenden Gottes: in der Unterscheidung des anderen von sich, seiner selbst im anderen und durch anderes, in diesem Ursprung Gottes in die Gestalt von Gott und Mensch und Welt läßt Gott sich sehen, verstehen und gestalten als der Unterscheiden-könnende, -wollende und tatsächlich Unterscheidende und so im Anfang selbst Unterschiedene, als Gott, der sich unterscheidend eint und einend unterscheidet, d. h. als Gott, der Beziehung ist.

Denn das ist das „Leben" Gottes, daß Gott (als Beziehung) selbst das Leben ist. Wo das Eine in allem nur sich selbst unmittelbar ist, wo also die Identität desselben in der Einförmigkeit des bloß Einen und Selben herrscht und dieses von nichts anderem bewegt und sich selbst nicht bewegend in sich ruht und steht, dort bleibt alles beim Alten, springt kein Funke, ist alles tot und fängt nichts an. Leben dagegen gebiert sich, wo viele Pole und Ursprünge miteinander ins Spiel kommen, sich und einander bewegen und steigern in die Einheit ihres Zusammenspiels. Identität ist hier nicht die Identität desselben, sondern jene Identität der Einung, in die ein jeder Ursprung im Miteinanderspielen der vielen Ursprünge gesteigert wird, in diesem Sinne „komparativische Identität". Als diese vermittelte Unmittelbarkeit der Beziehung von Ursprüngen entbirgt sich das Leben und in ihr erschließt sich seine Fülle. Solches Leben ist im Anfang, d. h. solches Leben ist das Leben Gottes selbst. Gott ist als anfangloser Anfang Ursprung von Ursprünglichkeit. Darin

fängt er an als er selbst und im selben als Ursprung der Beziehung von Gott und Mensch und Welt. Gott ist so Anfang, daß er Anfang sein und anfangen läßt. Der Anfang aber, den er sein läßt, läßt in seinem Anfang Gott anfangen. Er ist das, in dem Gott anfängt, er ist ganz, daß Gott anfängt. So geschieht der Anfang der Beziehung, die Gott ist, im selben von beiden Anfängen und dem einen Geschehen ihres Anfangs her. Beide Ursprünge stiften die Einheit von Anfangen und Anfangenlassen, in der sie einander verbunden sind. Darin ist jeder er selbst als Ursprung seines andern und der Einheit des Geschehens. Dies ist das Leben Gottes, in welchem Gott das Leben überhaupt und so auch das der Beziehung von Gott und Mensch und Welt ist. Anfang ist nur da, wo er als solcher gesehen, verstanden und gestaltet, d. h. wo er vermittelt wird, und das wiederum heißt, wo der Mensch Gott anfangen läßt, indem er selbst nur das ist, daß Gott anfängt und daß die Menschen in der Welt Gott anfangen lassen.

So also kommen Mensch und Welt und Gott im Ursprungsgeschehen Gottes, d. h. im Leben, vor: der Mensch als von Gott angefangen und darin gerufen, in seinem Anfang Gott anfangen zu lassen – Anfang ist dem Menschen vor- und aufgegeben –; die Welt als von Gott angefangen um des Menschen willen und als „Gesetz" und Entscheidungssituation des Menschen, Welt anzufangen um Gottes willen – Anfang ist der Welt die Gegebenheit und Situation des Anfangs Gottes und des Menschen –; Gott selbst als der Anfang schlechthin und von allem, als Anfang aber, der nicht sich durchsetzt, sondern sich gestalten, d. h. anfangen läßt, indem er Anfang sein läßt – in Gott geschieht Anfang als Sich-geben, sich sich geben Lassen, sich Empfangen und als Einheit von Sich-geben und in der Gabe Empfangen. Als in diesem Sinne „göttlicher Mensch", „göttliche Welt" und „göttlicher Gott" brechen so Mensch und Welt und Gott im Ursprungsgeschehen Gottes durch in ihren Anfang, der nichts ist als Anfang Gottes von und in allem. Hier wird zugleich deutlich, wie in diesem Ursprungsgeschehen Gottes, dort also, wo alles anfängt, indem es unterschieden wird und so in sich zurückkehrt als das, was es ist, sich die Positionen der Figur von Mensch (Mitte), Welt (Sphäre) und Gott (Peripherie) umkehren. An der Peripherie der Figur geschieht die Unterscheidung von Mensch und Welt und Gott und gehen sie auf als das, was sie sind.

Wo aber Gott nicht nur als Horizont entzogen ist, wo er nicht nur als das ganz andere des Menschen und der Welt die Figur begrenzt, sondern wo er als Gott zur Sprache kommt, als Gott der Menschen in der Welt, von dem her alles anfängt und ist, was es ist, dort kehrt sich die Figur um, bricht der Horizont ein in die Mitte der Ordnung und stiftet er sie neu. Wo Gott aufgeht als Gott, d. h. als Ursprung schlechthin, offenbart er sich als die Mitte von Welt und Mensch, die sich manifestiert in der Welt und im Menschen und in der Freiheit des Menschen ihre Peripherie, ihre Grenze hat. Darin aber, daß Gott Anfang ist, indem er Anfang sein und anfangen läßt, indem er sich anzufangen gibt, wo auch immer angefangen wird, wird Gott zum Vermittelnden aller Geschichte des Menschen und der Welt und seiner selbst. Und schließlich bezeugt sich Gott als Mitte allen Anfangs, indem er selbst Beziehung und das Leben ist, aus denen überhaupt nur etwas anfängt.

Das Ursprungsgeschehen Gottes, der Ursprung Gottes als Beziehung in die Beziehung von Gott und Mensch und Welt, vermittelt sich ins und im Denken. Wo auch immer gedacht wird, fängt Gott an als der, der immer schon angefangen hat, bezeugt Denken: Gott ist. Denken als Denken trägt epiphanische Züge. Darin, daß überhaupt gedacht wird, bekundet sich Gott als anfangloser Anfang: das Denken fängt an aus dem undenkbaren Anfang seiner selbst und so aus seinem anfänglich undenkbaren anderen. Die Positivität Gottes als anfangloser Anfang vermittelt sich in der Positivität des Denkens. In diesem Sinne ist das seine eigene Voranfänglichkeit immer schon hinter sich lassende Denken als das angefangene andere Gottes in der Mitte zwischen Gottes „Voranfänglichkeit" und Gottes Anfang, indem es deren Selbigkeit vermittelt und aus ihr Gott anfängt. Gott aber fängt im Denken an nicht nur als der sich anfanglos-undenkbar Entziehende, vielmehr spricht er sich im selben als undenkbar anderes dem Denken zu, redet er in ihm den Menschen an, offenbart er sich im Denken als Gott.

Gott wiederholt die Positivität des Denkens und seiner selbst, indem er sie einholt in seinen Vollzug als Vollzug des Denkens. Er wiederholt den Wortcharakter des Denkens als Denken, d. h. als Wort, das er immer schon gesprochen und angefangen hat, indem er in den Horizont des Denkens hineinspricht und so sein Wort die schon gesprochenen Worte, die Sprach- und Denkgeschichte der

Menschheit beansprucht. Gott ist, denn er fängt als anfanglos Undenkbarer das Denken an; Gott ist Gott, denn er gibt sich als anfangloser Anfang, der er ist, zu verstehen, er offenbart sich als Gott im Denken. Nur in ihm kommt Gott beim Menschen in der Welt an als der immer schon Angekommene, als Gott. Der Gott, der sich nicht dem Denken offenbarte, offenbarte sich nicht. Erneut ist das Denken in der Mitte Gottes: im Denken unterscheidet sich Gott als der, der schon ist, von sich als dem, der jetzt, der in der Zeit ist, Wort unter den Menschen in der Welt. Wo Gott spricht, überholt er seine Positivität (Gott ist) in seinen Vollzug (Gott ist Gott). Wo aber Gott sich in der Beziehung zu Mensch und Welt als Gott offenbart, indem er sich selbst ins Denken über- und in ihm einholt – auf eine dritte Weise ist das Denken im selben in der Mitte –, da offenbart er sich im Denken als der sich selbst Transzendierende, als in sich über sich hinausgehender und darin einender Gott, als Beziehung. „Gott ist" ist das stumme Zeugnis der „Schöpfung", allen Seins und Denkens, alles Angefangenen; „Gott ist" = „Gott ist Gott" ist das Wort der „Offenbarung", das in dem, was ist und gedacht wird, was als Angefangenes anfängt und angefangen wird, zur Sprache kommt; „Gott ist Gott" = „Gott > Gott" ist das im Wort Gottes sich uns zusprechende Geschehen der „Erlösung", in dem alles Sein und Denken, Mensch und Welt, aller Anfang und alles Angefangene eingeholt werden in die sich übersteigende und steigernde Fülle Gottes als Beziehung, die sich darin vollendet.

Als solches aber kommt Gott nur an, wo sein Wort als Wort Gottes verstanden wird. D. h. Gott als Gott bedarf der Unterscheidung des Denkens, und das in zweifacher Hinsicht. Das Denken muß *Gott* unterscheiden, wo Gott sich in ihm unterscheidet: es muß Gott bezeugen, wo dieser sich offenbart, damit Gott wahrhaft offenbar wird. Gott aber geht nur auf als Gott, wo das Denken ihn unterscheidet als das schlechthin andere von Mensch und Welt, als den uneinholbaren Überschuß allen menschlichen und weltlichen Anfangs, dessen Andersheit und Entzogenheit sich mit der Anstrengung des Denkens, ihn zu denken und vorzuzeigen, steigert. Gott überholt sich ins Denken, wo das Denken sich und alles, was ist, alles Menschliche und alles Weltliche in Gottes anfanglosen Anfang hinein überholt. Solchermaßen Gott unterscheidend bezeugt das Denken ihn im selben als den, der in ihm und in Mensch und

Welt anfängt und immer schon angefangen hat, und insofern als den, auf den alles Denken, alles Menschliche und alles in der Welt hinausläuft: was nichts von allem ist, ist das, von dem her alles ist, was es ist, und in dem alles erst zu sich selbst und zueinander kommt. Gott also offenbart sich, indem er sich im Denken als das andere von Mensch und Welt unterscheidet, indem er sich vom Denken als solches unterscheiden läßt und schließlich – und das ist entscheidend für Gott und das Denken, denn hierin entscheidet das Denken sich und Gott –, indem das Denken diese Unterscheidung Gottes von sich her vollbringt. So die Beziehung von Gott und Mensch und Welt von sich her anfangend, bezeugt das Denken Gott als Gott der Beziehung von Gott und Mensch und Welt und als sich in sich und zu seinem anderen hin übersteigende Beziehung selbst. Denken „versteht" den sich zu verstehen gebenden Gott, wo es ihn als Beziehung in der Beziehung diese Anfangenden und in seinem und ihrem Anfang sich als ihr anfanglos anderes Entziehenden unterscheidet.

Daß Gott im Denken aufgeht, dazu bedarf es schließlich der Unterscheidung des Denkens selbst. Das Denken muß *sich* unterscheiden und entscheiden, wo es Gott unterscheidet. Es unterscheidet aber sich und Gott so, daß Gott sich in ihm unterscheidend es unterscheidet. Was besagt dies für das Denken, und was besagt es überhaupt, daß Gott in ihm es anfängt, daß Gottes Ursprung ins Denken sich als Ursprung des Denkens ereignet? Als Undenkbarer ist Gott von Anfang an im Denken im Spiel: dies die Anfangssituation des Denkens, seine uneinholbare Positivität, und die Anfangssituation Gottes im Denken als dessen Horizont und Grenze. Im Anfang verhält das Denken sich zu sich selbst, zu seiner eigenen Positivität; es ist seine anfängliche Situation, daß immer schon gedacht wird; diese Situation aber ist geschaffen durch das andere des Denkens, durch das Undenkbare, denn das Denken ist in der Situation der Unerdenkbarkeit seiner selbst. Angesichts seiner Unerdenkbarkeit bzw. des Undenkbaren als seines schlechthin anderen steht das Denken in der Entscheidungssituation über sich selbst als Ganzes. Diese Entscheidungssituation ist „Denksituation", denn es ist das Denken, das in der Situation, in der es immer schon angefangen hat, anfangen muß. Diese Entscheidungssituation aber ist im selben „Glaubenssituation" des Denkens als Denken, insofern das Denken

sich in ihr zu seinem anderen verhält, welches andere konstitutiv ist für das Denken.

Wie aber fängt das Denken in dieser Situation an? Entweder versteht es seine „Glaubenssituation" als bloße Denksituation, d. h. es unterscheidet sich nicht, bemißt und begreift sein undenkbar anderes vielmehr bloß als Grenze und Horizont von sich her, steigert sich selbst darin in seine äußersten Möglichkeiten und reduziert das andere auf sich selbst, behauptet sich selbst als konstitutiv und autonom; das andere wird ihm zur bloßen Formel seiner eigenen Gesetzlichkeit, in der sich kein anderer Ursprung als nur es selbst bekundet. In der Positivität bloßen Denkens teilt sich nichts mit, in seinem Vollzug trägt sich nichts zu, an seiner Grenze verkürzt es sich selbst, indem es sich verschließt und in sich als bloßes Denken zurückkehrt.

Anders jenes Denken, das seine Denksituation als „Glaubenssituation" versteht, das darin sich vom bloßen Denken und von seinem anderen unterscheidet, dessen Ursprung es seine Ursprünglichkeit verdankt. Denken ist, denn es hat immer schon angefangen; das aber besagt, daß Denken, wo immer es anfängt, d. h. seine Positivität in seinen Vollzug einholend sich als Denken, als das, was es immer schon ist, „offenbart" (D = D), sich sich selbst „glauben" muß: entweder „glaubt" es darin bloß sich selbst (D = D = D = D), oder aber es glaubt sich selbst seinem anderen (D = D = D > D) und versteht sich selbst als von Anfang an transzendentes, bezogenes und beziehentliches Denken. Die Anfangssituation des Denkens ist also seine Entscheidungssituation, als solche aber ist sie zugleich seine Gerichtssituation. Denn wo der anfanglose Anfang, wo der undenkbare Ursprung der Zeit im Denken in die Zeit ein- und in ihr durchbricht, da wird nicht nur der anfanglose Ursprung zeitlich, sondern im selben wird die Zeit selbst „anfanglos", will sagen: im Hier und Jetzt, in diesem Augenblick geht es um das Ganze der Zeit und alles Zeitlichen, geht es darum, wie das Denken überhaupt und im ganzen Mensch und Welt versteht, wie es sich zu ihnen verhält, und in alldem geht es schließlich darum, als was das Denken sich selbst versteht und entscheidet. Das Denken also richtet sich selbst, indem es sich bloß für sich oder für sich als Zeugnis und Gestalt seines es konstituierenden anderen entscheidet.

Im Anfang des Denkens ist Gott so auf eine erste Weise in der

Mitte des Denkens als das undenkbare andere, das die Voranfänglichkeit des Denkens in den Anfang seines immer schon Angefangenhabens vermittelt. Das ist zugleich die erste jener dreifachen Unterscheidung des Denkens, die geschieht, wo der sich offenbarende Gott im Zeugnis des Denkens ankommt: Denken ist, darin unterscheidet es sich (als Angefangenes) und anderes (als Anfang); Gott ist hier in der Mitte des Denkens auf die Weise ihrer peripherischen Manifestation, nämlich als Undenkbarer, als Grenze, als Horizont, in den das Denken von Anfang an gestellt ist. Denken ist Denken, darin unterscheidet Denken sich (als angefangenen Anfang in der Zeit) und sich (als Anfang seines es anfangenden anfanglosen Anfangs), d. h. sich als bloßes Denken und sich als sich seinem anderen verdankendes und es bezeugendes Denken; Gott ist hier in der Mitte des Denkens auf die Weise der sphärischen Manifestation als das Unterscheidende und Mit-unterschiedene, als das Vermittelnde und Mit-vermittelte, als Medium dieser Unterscheidung. Denken ist größer als Denken, darin läßt das Denken sich als Anfang seines es anfangenden anfanglosen Anfangs von Gott als anfanglosem Anfang (als angefangenen Anfang) unterscheiden; in dieser Unterscheidung bekennt das Denken seine Ohnmacht vor der Undenkbarkeit des sich offenbarenden Gottes und holt es seinen anfänglichen Glauben ein in den wahren Glauben an Gott als Gott; Gott ist hier in der Mitte des Denkens auf die Weise ihrer zentralen Manifestation als Ursprung und Ursprünglichkeit des Denkens selbst. Wo Gott im Denken als Gott aufgeht, stiftet er das Denken neu als das, was es ist, und fängt es von ihm her als Glaube allererst an.

In der Denkgeschichte des Menschen begibt sich so die Geschichte des sich dem Menschen zudenkenden Gottes; alles Denken wird zur Auslegung des Ereignisses Gottes im Medium des Denkens und Menschseins. In dieser dreifachen Unterscheidung des Denkens entbirgt sich Gott als das andere und Eigene des Denkens, als das andere, denn als anfangloser Anfang ist und bleibt er undenkbar, als das Eigene, denn es geht jenem Denken, das größer ist als bloßes Denken, gerade um sein konstitutiv anderes, das ihm vor- und aufgegeben ist und aus dem herkommend und zu dem hingehend es sich als das, was es ist, vollzieht. Es geht jenem Denken also um sich selbst, um sein Eigenes, wo es ihm um das geht, was nicht bloß es

selbst ist und was es nicht bloß aus sich vermag. Nichts aber ist so sehr das andere und Unvermochte des Denkens, von dem alles abhängt und alles ist, was es ist, als Gott. Gott als der Undenkbare, als das andere des Denkens ist das Eigene des Denkens: das Eigene des Denkens aber ist er so, daß er darin sein schlechthin anderes bleibt. In diesem Geschehen der unterscheidenden Einung und einenden Unterscheidung eint sich das Denken mit Gott und wird es mit Gott geeint, fängt Denken an als transzendentes, nach-denkliches Denken, als gegenwendige und mehrursprüngliche Beziehung, als Glaube.

Glaubend unterscheidet das Denken Gott und sich so, daß Gott sich im Denken und das Denken als Glaube unterscheidet. Denken also glaubt sich und glaubt Gott, indem es sich und Gott Gott glaubt. In dreifacher Stellung fängt Denken in Gott an, vollzieht es als Glaube das Leben Gottes selbst: Denken ist Anfang, denn es ist angefangen, und also fängt es aus sich an – Denken ist Werk, Produkt der „Schöpfung" –; Denken aber läßt in seinem Anfang aus sich Gott anfangen, es fängt an, daß Gott anfängt – Denken ist Wort der „Offenbarung"; Denken fängt schließlich als von Gott Angefangenes und Gott Anfangendes an, daß Gott Anfang schlechthin und von allem ist und daß die Menschen in der Welt Gott anfangen lassen, auf daß Gott, von dem her alles ist und der sich im Einen als Gott aller offenbart hat, alles in allem wird – Denken ist Ereignis der „Erlösung". Auf diese dreifache Weise als das eine Denken in Gottes Anfangen hinein anfangend fängt Denken als „göttliches Denken", d. h. als Glaube, im Ursprungsgeschehen Gottes an und fängt im selben der „gedachte Gott" als der lebendige Gott des Glaubens in den Anfang des Denkens hinein an.

2. Zugang von innen: Baaders anthropologischer Standpunkt

2.1 Erkenntnis in der Mitte: Baaders Begriff der „Speculativen Dogmatik"

Der Begriff der „Speculativen Dogmatik" ist genommen von jenem Titel einer Schrift Franz von Baaders „Vorlesungen über speculative Dogmatik", die in Form von fünf Heften in den Jahren 1828 bis 1838 erschien.[1] Baader prägt diesen Begriff also für die in mehrfacher Hinsicht herausragende Schrift seines Spätwerks wie seines Gesamtwerks überhaupt. Und es ist diese Sonderstellung der „Vorlesungen über speculative Dogmatik", die uns veranlaßt, gerade in sie einzusteigen, um unseren Weg in die spezifische Weise des Denkens Baaders als den Weg dieses Denkens selbst zu gehen.

Die Klage über die dunkle unzugängliche Sprache und die ungeordnete sprunghafte Gedankenverbindung Baaders, die bereits im Urteil der Zeitgenossen anhebt,[2] gehört inzwischen zu den Topoi der Baaderforschung.[3] Diese scheinbare Formlosigkeit der

[1] Erstes Heft, 1828; Zweites Heft, 1830; Drittes Heft, 1833; Erstes bis Drittes Heft in: SW 8; Viertes Heft mit dem Titel: „Fortsetzung der Vorlesungen über speculative Dogmatik", 1836; Fünftes Heft mit dem Titel: „Ueber mehrere in der Philosophie noch geltende unphilosophische Begriffe oder Vorstellungen mit Berücksichtigung älterer Philosopheme, besonders des Philosophus Teutonicus", 1838, in: SW 9, 1–288.

[2] Gesammelt etwa in Baumgardt, 5–7.

[3] So auch noch in einer der letzten größeren Untersuchungen über Baader von Sauer, 18, wo die „schriftstellerischen Fähigkeiten", das Fehlen „einer strengen Gliederung" sowie präziser, informativer „Überschriften" und der oft irreführende, abschweifende „Gedankengang" bemängelt werden. Sauer folgt dem Urteil der Zeitgenossen und zieht den Schluß: „Dem sprühenden Geist fehlt die Geduld und Beharrlichkeit, sich den mühsamen Regeln der Syntax zu beugen und sich in pedantischer sprachlicher Kleinarbeit zu vermitteln." Daß und wie die eigentümliche Sprach- und Denkgestalt Baaders seine Denkstruktur aufzuschlüsseln vermag, hat dagegen Hemmerle in „Denkstruktur" gezeigt. Nach Hemmerle erschließen sich Sprach- bzw. Denkstil und innere Struktur solchen

Sprache und des Denkens sowie der fragmentarische Charakter des Werkes werden nun äußerlich in zwei Schriften durchbrochen, in den „Fermenta Cognitionis" von 1822–1824 (Sechstes Heft 1825) und eben in den „Vorlesungen über speculative Dogmatik". Diese beiden Schriften werden allein schon wegen ihrer äußerlichen Geschlossenheit und ihres Umfangs als die Hauptwerke Baaders bezeichnet. Sie bilden die doppelte Mitte des Baaderschen Denkens, in ihnen laufen alle Linien seiner transzendental- und religionsphilosophischen, aber darüber hinaus auch seiner natur- und sozialphilosophischen Lehren zusammen. Und doch sind beide Schriften solche Mitte auf je eigene Weise.[4]

Man hat immer wieder versucht im Blick auf diese beiden Werke, Entwicklungsperioden in Baaders Denken zu begreifen. Schon Lutterbeck unterschied als die zentralen Phasen die „physiologisch-geniale" (1813–1824) und die „theologisch-classische" (1824–1838).[5] Diese Einteilung kann sich jedoch nicht auf eine

---

Sprechens und Denkens vom selben Punkt aus: Anfangen als Gestalten – Gestalten als Aufhebung von Widerstand; unveröffentlichtes Manuskript des Vortrages, 17.

[4] Auch in dem letzten Aufsatz von H. Grassl, Franz von Baader (1765–1841), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 1, München 1975, 274–302, nennt dieser die „Fermenta Cognitionis" und die „Speculative Dogmatik" die metaphysischen „Hauptschriften" (a. a. O. 292) in dem „vielschichtigen, zersplitterten Riesenwerk" Baaders (vgl. a. a. O. 300).

[5] Vgl. SW 16, 15–26 und 51–58; „physiologisch-geniale" (nicht wie bei Hemmerle, Diss., 347 zitiert „psychologisch-geniale") SW 16, 22, „theologisch-classische" SW 16, 23, jeweils durch Sperrdruck hervorgehoben. Lutterbeck prägt diese Begriffe für die dritte (1813–1824) und vierte (1824–1838) Periode, denen er die Periode der Jugendschriften (1786–1796) und eine „grundbauende" oder „einleitende" (siehe SW 16, 17, gesperrt gedruckt) (1796–1813) vor- und eine fünfte Periode (1838–1841) der Streitschriften um den Primat des Papstes nachschaltet. – Hartls Einteilung in eine „für die heutige Theologie am wenigsten bedeutsame" (F. Hartl, Franz von Baader, in: Wegbereiter heutiger Theologie, Graz–Wien–Köln 1971, 14) „pietistisch-subjektivistische Periode (bis 1822)" (ebd.), eine „restaurativ katholische Periode (1822–1830)" (a. a. O. 21), die „sich in idealistisch-chiliastischen Hoffnungen, die nicht den geschichtlichen Gegebenheiten entsprachen" (ebd.) erschöpfte und in der „alles in das trügerische Licht eines romantischen Universalismus getaucht [war], der die bestehenden Gegensätze nicht ernst genug nahm" (a. a. O. 33), sowie eine „progressiv-ökumenische Periode (1830–1841)" (a. a. O. 34) – progressiv, da die von Baader „geforderte ‚soziale Gestaltung des Christentums' [...] nicht nur ein soziales Engagement der Kirche, sondern auch eine Umgestaltung der innerkirchlichen Strukturen" bedeutete – scheint weniger an Baaders Denken selbst als an poli-

Entwicklung des Baaderschen Denkens im Sinne der Fortentwicklung seiner Lehre beziehen, sie beruht allenfalls auf einer je anderen Weise der Hinsicht aufs Selbe und des dieser Hinsicht entsprechend je anderen Sich-Zeigens desselben. K. Hemmerle hat bereits die Lutterbecksche Rede von „genial" und „classisch" so aufgefaßt und dahingehend näher bestimmt, daß „das System Baaders in seiner konkreten Gestaltung auf zweifache Weise zur Gegebenheit"[6] kommt. Entweder wird die „Dynamik des Seienden",[7] d. h. das Ereignis des Seienden ins Denken als Ereignis des Denkens selbst, oder aber die „‚Hierarchie'"[8] des Seienden, d. h. die Gestalten des Seienden im Denken als Gestalten eben dieses Denkens, dargestellt.

Solcherart nun ist das Verhältnis der „Fermenta Cognitionis" zur „Speculativen Dogmatik": die „Fermenta Cognitionis", Abschluß und Höhepunkt der Schriften des „frühen und mittleren"[9] Baader, bilden die „dynamische Mitte" seines Denkens – nirgends deutlicher als hier wird jene Aussage Baaders: „daß alles Sein uns für ein Geschehenes oder Geschehendes gilt"[10] und daß alles Geschehen im Rhythmus des einenden und unterscheidenden Denkens vor-geht[11] –, die „Vorlesungen über speculative Dogmatik" hingegen bilden die „gestalthafte Mitte" seines Denkens – in ihr werden die Wege dieses Denkens als Strecken überblickt, wird die Melodie des Denkens vernehmbar, kommen das Geeinte und Unterschiedene an sich selbst vor. Die jeweilige Verwiesenheit und die Verweisung des unterschiedenen Vielen hin auf das geeint-einende Eine konstituiert schließlich die „Hierarchie" des Lebens, seinen Auftakt und seine Kadenz.

---

tisch-kirchlichen Ereignissen und Verhältnissen orientiert und von daher ausgesprochen problematisch.

[6] Hemmerle, Diss., 72.

[7] Ebd. „Dynamik" gesperrt gedruckt.

[8] Ebd. „Hierarchie" gesperrt gedruckt. Hemmerle greift hier zurück auf jenen Satz Baaders aus den Vorlesungen über religiöse Philosophie: „Der Urtypus alles Organischen ist darum monarchisch-hierarchisch", RPh 53 (SW 1, 303).

[9] Vom „frühen" Baader kann insofern gesprochen werden, als Baader ja erst als Sechzigjähriger in München philosophische Hochschulvorlesungen zu halten begann und sich erst von diesem Zeitpunkt an ausdrücklicher religiösen Themen widmete. Es handelt sich also hier um „biographische Redeweise".

[10] Wahrheit SW 1, 104.

[11] Vgl. etwa FC 1, 10 (SW 2, 163).

Und doch ist das Ganze und Eigentümliche des Baaderschen Denkens nicht erst aus jenen beiden Mitten als seinen Elementen zu montieren oder konstruieren, vielmehr geht Baader sowohl in den „Fermenta Cognitionis" wie auch in der „Speculativen Dogmatik" als derselbe ins Selbe vor:[12] aus der Vielheit der unterschiedlichen Ideen und Ansätze der „Fermenta Cognitionis" gewinnt er stets dieselbe eine, jedoch in dieser Vielheit verborgene Mitte, und die Einheit der Gestalt der „Speculativen Dogmatik" lebt aus der Dynamik des Vielen, das im Einen ruht.[13] „[N]ur in der Unterscheidung und Conjunction beider kommt das wahre Offenbarsein (des Einen im Vielen, des Seins im Werden und des Vielen im Einen, des Werdens im Sein) zu Stande, wozu also, wie gesagt, das Eine in die Vielheit, diese in jene geführt werden muss",[14] d. h. nur einend und unterscheidend in den Vorgang des einenden und unterscheidenden Denkens Baaders vorgehend, wird die Struktur dieses Denkens wahrhaft offenbar. Dort aber, wo es weniger um die Darstellung des Vielen geht, was Baader alles denkt, um von einzelnen Elementen aus den Umkreis zu schlagen und die eine Mitte zu gewinnen,[15] als vielmehr um die Einheit jenes Gedankens, in dem und auf dessen Weise alles konzentriert ist, ist in der „gestalthaften Mitte" anzufangen.[16]

Baader selbst entwirft in der Vorrede zum Ersten Heft der „Speculativen Dogmatik" das Programm einer solchen Wissenschaft und legt seine Schrift für ihn außergewöhnlich systematisch an.[17] Er will „festen und sicheren Boden gewinnen",[18] um auf ihm seine Wissenschaft aufzubauen, wobei dieses Fundament nicht nur „unten" bleibt als tragender Grund, sondern nach „oben" steigt als das den Zusammenhang des Ganzen gewährende, seine Einheit stiftende Prinzip. Spekulative Dogmatik im Sinne Baaders ist somit der Dogmatik „Himmel" und „Erde", Mitte und Peripherie

---

[12] Siehe dazu SpD 4, I (SW 9, 13), wo Baader von sich sagt: „dass ich zwar in der Philosophie einen eigenen, jedoch nur immer denselben Weg gehe".
[13] Vgl. SpD 5, IV (SW 9, 184 Anm.).
[14] Ebd.
[15] Siehe dazu SpD 4, IV (SW 9, 31 Anm.).
[16] Siehe das oben 1.3.2 über das Geschehen des Anfangs in der Mitte Ausgeführte.
[17] Siehe SpD 1 Vorrede (SW 8, 9 f.).
[18] A. a. O. SW 8, 10.

zugleich. Prinzip ist also nicht nur das, aus dem alles abgeleitet, sondern im selben das, in das alles eingeführt wird als in seinen tragenden Grund.[19] Dann aber bildet in einem solchen Denken „die wahrhafte Gnosis keine Reihe von Begriffen, sondern einen Kreis derselben". Und „so kommt es weniger darauf an, von welchem dieser Begriffe aus man im Vortrage der Wissenschaft anhebt, wohl aber darauf, dass man jeden derselben bis ins Centrum durchführt, aus welchem dieser Begriff nothwendig sodann auf alle anderen regressiv oder anticipierend wieder weiset und führt, welche Durchführung darum allein die systematische in der That und im Wesen sich erweiset".[20] Das Unterscheidende des Kreises gegenüber der Reihe, auf das Baader hier abhebt, ist das Verhältnis des einzelnen Begriffs zum ganzen System und zu allen seinen Begriffen. Die Reihe fügt sich nie zu einem Ganzen; wo sie endet, bricht sie immer nur ab, und wo in ihr der nächste Schritt getan wird, läßt man alle anderen Schritte hinter sich. Der Begriff einer Reihe ist das stets nur auf dieser Stufe und an dieser Stelle Begriffene, es ist einzelner Begriff in einer Reihe einzelner Begriffe. Innerhalb dieser Reihe kommt schließlich alles darauf an zu wissen, wo anzufangen ist, denn eine Reihe hat nur *einen* Anfang, aus dem alles andere folgt. Das eine Reihe von Begriffen versammelnde Gesetz ihrer Abfolge selbst aber kommt in der Reihe nicht vor; es beschreibt einen Kreis, insofern die Begriffe der Reihe auf es bezogen und durch es bestimmt sind, sowie im selben aufeinander weisen und zueinander führen. Anders als in der Reihe also im Kreis: hier gibt es so viele Anfänge, als es Begriffe gibt, denn von jedem Begriff führt der Weg ins Ganze und zu allen anderen Begriffen, weil das Zentrum des Ganzen in jedem Begriff als Begriffenes und Begreifendes zugleich gegenwärtig ist; als Begreifendes, da nur als Moment des Ganzen der Begriff begreift, was er begreift, als Begriffenes, da das Ganze im Begriff auf eine bestimmte Weise begriffen wird und zum Vorschein kommt. In den Kreis der Begriffe einsteigen, ihn vollziehen und „tun" heißt so, jeden Begriff mit seinem

---

[19] Siehe das oben 67–71 über den Anfang als „Erstes als Beziehentlichkeit alles Zweiten (und so Drittes)" Ausgeführte und siehe Baader selbst zum Begriff des „Princips" in den SW 16, 393–396 angeführten Texten.

[20] SpD 1 Vorrede (SW 8, 11); vgl. Societät Einl. 17 (SW 14, 160). Siehe hierzu Sauer, 24–26.

Zentrum, mit dem Ganzen („durchführen") und im selben („nothwendig") das Ganze in alle seine Begriffe vermitteln. Der einzelne Begriff ist nicht je für sich Endstation einer Reihe, sondern der Begriff selbst und jedes ihn Begreifen, Verstehen stehen in der Mitte aller anderen Begriffe, sie sind nichts als Rückbezug und Vorgriff auf sie, d. h. als „Conjunction und Unterscheidung" des Vielen und Einen.[21] Dieses Geschehen im Kreis der Begriffe muß „als für sich permanent und selbständig, ohne Anfang und Ende, gedacht werden",[22] es ist ‚rotatorisches Geschehen', in dem „in die Bewegung Ruhe, in diese jene kommt".[23] In der bewegten, lebendigen Ruhe solchen Geschehens bedeutet die immer neue Durchführung der Begriffe ineinander und ins Zentrum nicht ihre bloße Repetition, sondern ihre Steigerung ins Selbe als Steigerung desselben. Mit der „Bestimmtheit" des Vielen wächst die „Intensität" des Einen,[24] und umgekehrt: „Mit der Zunahme der Einung hält die Unterscheidung (Gliederung) gleichen Schritt."[25]

Um die Einheit des Denkens Baaders zu gewinnen, ist in der „gestalthaften Mitte" seines Werkes anzufangen. In der „gestalthaften Mitte" anfangen, dort also, wo das Viele ineinsgestaltet ist und sich ineinsgestaltet, heißt aber, so zeigt es sich, ins Zentrum des Kreises der Begriffe einsteigen und sein Vermittlungsgeschehen nach- und mitvollziehen. Der Einstieg ins Zentrum der „Vorlesungen über speculative Dogmatik" bedeutet Einstieg in das Zentrum des Kreises ihrer Begriffe, d. h. in den Begriff der „speculativen Dogmatik" selbst. In diesen Begriff ist jeder der anderen durchzuführen und von ihm her ist auf alle anderen Begriffe zurück- oder vorzugehen, was sich als Vorgehen ins Selbe erweist. Der Begriff

---

[21] Was Baader hier als „allein die systematische [Durchführung] in der That und im Wesen" (ebd.) bezeichnet, hat Rombach auf den Begriff der „Struktur" gebracht.

[22] SpD 5, X (SW 9, 232).

[23] A. a. O. SW 9, 231.

[24] Vgl. ebd. Baaders Modell von „ascensus-descensus" und a. a. O. SW 9, 232 Anm.

[25] FC 1, 10 (SW 2, 163). Einen anderen Zugang ins Selbe vermittelt Baaders Begriff vom „Organismus"; siehe dazu die in SW 16, 368–370 aufgeführten Texte. Siehe E. Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique, Bd. 2, 13: „les Vorlesungen über speculative Dogmatik [...] apportaient une vision d'ensemble en un grand tableau et presque complet de la philosophie religieuse de l'auteur".

der „speculativen Dogmatik" ist jener Begriff, auf den Baader sich selbst bringt, in dem er sein Denken ineins faßt und in dem er sich also zu fassen gibt. Denn dieser Begriff steht auf mehrfache Weise in der Mitte und vermittelt ein Mehrfaches: er vermittelt zunächst ein Inneres und ein Äußeres, d. h. den Inhalt und die Weise Baaderschen Philosophierens. Die „speculative Dogmatik" steht in der Mitte der in ihr auf den Begriff gebrachten Religion und der in ihr auf den Begriff gebrachten Philosophie Baaders. Als solche Mitte aber vermittelt sie jeweils das Innen zum Innen wie das Außen zum Außen; sie vermittelt einerseits den unmittelbaren religiösen Akt ins – vermittelte – religiöse Bewußtsein und andererseits die „Unmittelbarkeit" eines Philosophierens überhaupt in die bestimmte – vermittelte – Gestalt der Philosophie Baaders. Und also steht der Begriff der „speculativen Dogmatik" in der Mitte zwischen Religion und Philosophie, ist in ihm ihr grundlegendes Verhältnis gefaßt und sind sie miteinander vermittelt.[26]

Solcherart ist die Sonderstellung der „Vorlesungen über speculative Dogmatik" begründet und damit unser Einstieg in das Denken Franz von Baaders. In diesem Aufriß des Feldes stellt sich nun die Frage, wie das für Baaders Philosophie und für die christliche Religion grundlegende Verhältnis von Religion und Philosophie im Begriff der spekulativen Dogmatik gedacht wird, d. h. zunächst wie Baader von der Religion als historischem Phänomen zu ihrem philosophischen Begriff und wie er von diesem zu jener kommt, d. h. was für ihn „Begriff" ist und was in diesem Begriff mit dem Begriffenen geschieht.

---

[26] Wenn wir hier Baaders Begriff der spekulativen Dogmatik für den der Religionsphilosophie Baaders nehmen, so ist dies zum einen in dem im Begriff der spekulativen Dogmatik Begriffenen begründet – eben das soll im folgenden gezeigt werden –, wie es seinen Anlaß im Sprachgebrauch Baaders selbst hat. Baader grenzt seine „speculative Theologie" von den „unvollständigen Religionsphilosophien" bzw. „Religionsunphilosophien" oder „irreligiösen Philosophien" (SW 1, 321) der Zeit ab. Er will demnach eine „vollständige", d. h. in seinem Sinne „ideale", „wahre" Religionsphilosophie vortragen (vgl. SpD 2, VI [SW 8, 225]). Die Abgrenzung vollzieht Baader eben auch in der Begrifflichkeit. Statt von Religionsphilosophie spricht er lieber von „religiöser Philosophie" (vgl. SW 1, 151), „speculativer Religionswissenschaft" (vgl. etwa SpD 2, VI [SW 8, 228]) oder eben „speculativer Dogmatik". Siehe unten 121 Anm. 1 und 2.1.3.

2.1.1 Historie und Begriff

Im Begriff der „Speculativen Dogmatik", so lautet die These, vermittelt – d. h. faßt und eröffnet, eint und unterscheidet – Baader Religion und Philosophie. Der Begriff des Dogmas bzw. der Dogmatik wird in diesem Zusammenhang allerdings unspezifisch gebraucht. Die Dogmatik im engeren Sinne, die nach Baader den Namen der „speciellen oder eigentlichen Dogmatik"[1] trägt, behandelt „den Begriff des Reiches Gottes"[2] und das nicht bloß spekulativ entwerfend, sondern sehr wohl in ihren „positiven in Schrift und Sprache tradirten und bestimmten Inhalte[n]"[3] gründend. Dogmatik als „speculative Dogmatik" dagegen, auch „einleitender oder allgemeiner" oder „propädeutischer Teil"[4] der Dogmatik genannt, handelt von den religiösen Hauptbegriffen, „vom Menschen, von Gott und der Welt oder vom Universum, von deren Verhältnissen, von der Freiheit des Menschen, bezüglich auf das dreifache Verhältniss seines Willens zum Willen Gottes, von dem Ursprunge und dem Wesen des ethisch Bösen und dessen Verhältnis zum vergänglichen Wesen dieser Welt oder zur Materie"[5]. Und zwar sind diese Begriffe „speculativ oder philosophisch zu entwikkeln".[6] So wenig aber die spezielle Dogmatik bloß positiv-historisch, „unspekulativ", so wenig geht die allgemeine Dogmatik bloß spekulativ, „undogmatisch", vor, d. h. das Verhältnis von Spekulation und Dogmatik wiederholt sich in jedem Moment des Begriffs.[7]

---

[1] SpD 1 Vorrede (SW 8, 9). Zum Verhältnis von „speculativer" und „specieller" Dogmatik siehe unten 2.1.3. Baader spricht auch von beiden „Teilen" der Dogmatik als „speculativer Dogmatik" (siehe a. a. O. SW 8, 10). Aus SpD 2, I (SW 8, 202) geht jedoch hervor, daß vornehmlich der „einleitende, allgemeine Teil" diesen Begriff führt. Nicht eingehend auf diese gängige, schillernd gebrauchte Unterscheidung wollen wir vielmehr in die Mitte des Baaderschen Begriffs der „speculativen Dogmatik" vorstoßen.

[2] Ebd.

[3] SpD 2, I (SW 8, 202).

[4] Vgl. SpD 1 Vorrede (SW 8, 9).

[5] Ebd.

[6] A. a. O. SW 8, 10.

[7] Das Verhältnis von Spekulation und Dogmatik spielt in der Spekulation, da diese sich ihres konstitutiven Grundes bewußt ist, ihn ein- und auszeugt (siehe dazu unten 2.1.2 die Abgrenzung von Spekulation und Abstraktion), es spielt in der Dogmatik, da die spekulative Klärung der religiösen Hauptbegriffe Bedeutung für die Dogmatik selber hat (siehe unten 2.1.3).

Dieses Verhältnis ist zugespitzt das von spekulativem Begriff und positiver Historie oder historischer Dogmatik, ein Verhältnis also sich scheinbar ausschließender Begriffe. Denn der bislang nur vorläufig als unspezifisch charakterisierte Gebrauch von „Dogmatik" im Begriff einer „Speculativen Dogmatik" beseitigt nicht die Anstößigkeit und das Paradox des letzteren. Was in diesem Begriff aufeinanderstößt und unvereinbar scheint, sind der positive Charakter der Dogmatik als tradierter, historischer, faktischer Vorgegebenheit und der „negative" Charakter der Spekulation als freier, ungebundener Selbst-gegebenheit und Selbstmächtigkeit. Wie aber denkt Baader und wie ist überhaupt das Zueinander von positiver Historie und spekulativem Begriff zu denken, daß die Historie als im Grunde „speculativ" und der Begriff als im Grunde „historisch" aufgehen? Und was heißt hier „im Grunde"? Baader hat im Begriff der „Speculativen Dogmatik" ein Geschehen, sein Denken und die Religion, auf den Begriff gebracht, das aber so, daß dieser Begriff wieder vollzogen und somit ins Selbe gesteigert werden muß.

Haben Historie und Begriff überhaupt miteinander zu tun? Suchen wir den gegenseitigen Ausschluß beider zu denken, indem wir die Elemente des Baaderschen Zentralbegriffs isolieren im bloß Historischen bzw. im bloßen Begriff.

Historie ist das, was war. Als solches ist es außerhalb meiner, das „Außer-Mir", dies aber als das Faktum, das Positive, das „Reale",[8] auf das ich stoße, das mir entgegensteht. Historie ist in diesem Vorbegriff der „Satz" des Gewesenen, das, was vom Gewesenen und in dem das Gewesene bleibt, in dem also das, was war, ist. Sie ist dieser unumstößliche Stein des Anstoßes, eben weil außer mir und daher unabhängig von mir. Bloße Historie wäre dementsprechend das, was bloß war. Wenn nämlich, um unmittelbar zum Historischen selbst und nur zu ihm durchzustoßen, alles, was zwischen mir und dem historischen Faktum „ist", das sind mein Anstoßen, mein es in den Blick bekommen, meine Rück- und Hinsichten auf es, also meine Situation und mein Verhältnis zu allem und ihm, und auch alles, was zwischen dem historischen Faktum und mir „war", das sind sein Sich-Aufrichten, seine Bedeutung, seine Wir-

[8] Strauß SW 7, 262, gesperrt gedruckt.

kung, also seine Situation und sein Verhältnis zu allem und mir, aus dem Weg geräumt wird, komme ich zum bloß Historischen als dem, wie es ganz sicher – „fertig und abgeschlossen“[9] – war und immer noch ist. Es „ist“ aber nichts, weil nichts „war“, nicht einmal ich, und also war es mit dem Historischen nichts. Denn weder das Faktum geht über sich hinaus, noch ich gehe über mich hinaus. Gerade das Erscheinen des Faktums bzw. des Ichs wäre vom Faktum bzw. Ich subtrahiert, und somit wären beide schlechterdings nichts. Bloße Historie ist nichtssagendes Faktum, „Zeitrelique“, „Mumie“,[10] und also nichts.

Begriff ist die Gestalt der Spekulation. Als solche ist er „Idea, Geist“[11]. Begriff ist demnach in diesem Vorbegriff das von mir Ponierte, das sagt, was das Positiv-Faktische, das ist, war, und also, was das, was war, ist. Begriff als Idee ist der Aus- und Zugriff der Spekulation, in dem, was gedacht ist, aufgeht als das, was war. Bloßer Begriff faßt demgemäß nichts als meinen Vollzug, ist bloße Position, in der allein das ist, was nicht war, und also nichts. Der bloße Begriff sondert sich von allem, was war, er ist abstrakter Entwurf meiner selbst, „wesenlose Figur“[12] in Baaders Worten, „Geistrelique“ seiner Rede nach-geredet.[13] Die Isolation von Historie und Begriff führt so jedes Element in seine Aporie, ja weiter noch in seine Ver-nichtung. Den Ausschluß des einen Begriffs durch den anderen bedenkend entgeht uns der den jeweils anderen ausschließende Begriff selbst.[14] Nur in ihrem Zueinander sind Historie und Begriff, was sie sind.

Welcher Art aber ist dieses Zueinander? Was geschieht zwischen

---

[9] Siehe dazu FC 6, 27 (SW 2, 440), aus dem hervorgeht, daß das so verstandene bloß Historische „etwas Fertiges, Abgeschlossenes“ ist.

[10] Ebd.

[11] FC 3, 1 (SW 2, 240 Anm.), gesperrt gedruckt. Die Vermittlung, die die Idea als sie selbst, d. h. in ihrer Relation und nicht isoliert, leistet, ist weiter unten zu thematisieren. Siehe unten 2.2.1.

[12] Vgl. etwa Wahrheit SW 1, 105 f. oder FC 6, 17 (SW 2, 421).

[13] Man vgl. hierzu die Aussagen Kants über den „bloßen Begriff“, KrV A 47/51 bzw. B 64/75: der bloße Begriff ist bloß „analytisch“ und als solcher „leer“; ähnlich nennt Baader das bloß historische Wissen „begrifflos“, SpD 1 LvF 3 (SW 8, 154).

[14] Siehe SpD 5, I (SW 9, 165), wo Baader davon spricht, daß „es nicht genügt, historisch zu wissen“; ebenfalls SpD 1, XVII (SW 8, 147): „die Speculation für sich allein“ hat „nicht die Wirklichkeit, wohl aber die Möglichkeit des Bösen [...], im Allgemeinen, darzuthun“. Und schließlich beklagt er in SpD 2, I

Historie und Begriff und also mit ihnen? So nach der Geschichte der Begriffe und somit des Begriffs der „speculativen Dogmatik" fragend, fragen wir im selben nach dem Begriff ihrer Geschichte und umgekehrt. Ebenso wie Baader die bloße Historie und den bloßen Begriff verwirft, bekämpft er auch jenen „Radicalirrthum"[15] einer „irrigen dualistischen Ansicht über das Verhalten des Idealen zum Realen".[16] Eine solch dualistische Ansicht nämlich führt letztlich zur Reduktion des einen aufs andere, sei es dazu, „wie der Materialist thut", der „über dem Factum die Idee"[17] leugnet, sei es zur Reduktion des bloßen Idealisten, der das Faktum nur als „das unter der Idee stehende Reale"[18], d. h. allein als dessen Produkt und also die Idee allein als produzierend begreift. Denken wir diesem jeweils einseitigen Einschluß des einen im anderen und damit dessen Ausschluß nach. In diesem „Radicalirrthum" wird ausgegangen vom Gegenüber von Historisch-Realem und Begrifflich-Idealem. Alles, was ist, kommt in dem dadurch abgesteckten Feld vor. Nichts ist außerhalb. Ziel ist es, dieses Gegenüber gerade dahingehend zu überwinden, daß entweder die Priorität des Historisch-Realen vor der Idee oder die Priorität der Idee vor dem Realen behauptet und erwiesen wird. Eines soll hinter das andere gebracht werden, Ziel also ist die Reihe. Demnach wird die Frage nach dem Anfang dringlich. Das jeweils Spätere wird schließlich als bloßer Effekt des Früheren aufgefaßt, so daß es im Materialismus nichts über dem Faktum und im Idealismus nichts über der Idee gibt. Wo der Begriff „unter" der Historie und allein unter ihr steht, nichts aber über ihr, fängt mit der Historie alles an und ist allein aus ihr, was ist. Begriff, Idee, Geist werden solchermaßen zum bloßen Resultat historischer Fakten und deren Konstellation depotenziert. „Begriff" erscheint lediglich als Glied und Setzung einer notwendigen Abfolge von Fakten. Alles, was ist, ist historisch-faktisch und nichts anderes. Bloß das Historische, d. h. das bloß Historische,

(SW 8, 204): daß „seit dem Eingehen der scholastischen Philosophie das speculative und das historische oder empirische Element sich immer mehr trennend, ersteres endlich in die Destructivität, letzteres in Versteinerung ausartete".

[15] Strauß SW 7, 261.

[16] A. a. O. SW 7, 262.

[17] Ebd.

[18] Ebd. gesperrt gedruckt.

gilt. Es ist alles. Wo das Faktum unter dem Begriff und allein unter ihm, nichts aber über ihm steht, fängt mit dem Begriff alles an und ist allein aus ihm, was ist. Historie, Faktum werden zum stets rückruf- und aufhebbaren, immer wieder neu zu setzenden Entwurf der Spekulation, in dem letztere nur immer wieder auf sich selbst trifft. Alles, was ist, ist gedacht und sonst nichts.[19] Bloß die Idee, d. h. der bloße Begriff, gilt. Sie ist alles.

Es zeigt sich: Wo der Begriff auf die Historie bzw. die Historie auf den Begriff reduziert wird, führt dies ebenso wie bei der Isolation der Elemente zum System, d. h. zur Alleinigkeit eines Prinzips und zur Deduktion von allem aus diesem Prinzip. Zwischen Historie und Begriff geschieht nichts, denn je nach der Hinsicht geht das eine im anderen drauf. Mit einem von beiden also ist es nichts, mit der Historie, wo sie auf „geist- und begrifflose Weise"[20] festgehalten und behauptet wird, indem alles Spekulativ-Begriffliche auf Historie reduziert wird, mit dem Begriff, wo er alles ihn bestimmende Historisch-Faktische, ja zuletzt auch die eigene Positivität auf sich reduziert, im selben sich und alles Historische selbst setzt.

Historie und Begriff haben miteinander zu tun, und zwar so, daß ihr Zueinander sich als Miteinander und in ihm ereignet. So eröffnen die Ergebnisse unserer methodischen Isolation und Reduktion von Historie und Begriff einen positiven, den Weg ihrer Beziehentlichkeit. Historie und Begriff gehen als sie selbst überhaupt nur auf in ihrer Beziehung. Dann aber gilt nach Baader für diese Beziehung, gelesen von der Historie her: „Die Historie ist [...] nur um ihres Verständnisses, wie das Gewächse seiner Frucht, die Zeit der Ewigkeit wegen da."[21] Was nur um etwas anderen willen da ist, ist ohne dieses andere nichts. Das, um dessentwillen und für das es da ist, macht es erst zu dem, was es ist. Solches aber geschieht in der Ordnung des Lebens und in der Zeit, allerdings in einer spezifischen Weise von Zeitlichkeit.[22] Nur um ihres Begriffs willen ist die Histo-

---

[19] Ebenso formuliert Baader in RPh 14 (SW 1, 101): „Alles, was ist, ist eo ipso erkannt." Entscheidend aber ist, wie er solchermaßen eingebunden in den idealistischen Ansatz diesen gerade durchbricht. Siehe dazu unten 2.1.2 bzw. 2.3.2.3.

[20] Strauß SW 7, 269 und SpD 4, I (SW 9, 16).

[21] Ebd.

[22] Das besondere Zueinander von Zeit und Ewigkeit bei Baader im Erlösungsgeschehen siehe unten 2.3.

rie da: Sie ist nichts als ihr Verständnis; sie ist, daß sie verstanden wird. Aus dem Historischen selbst und allein springt sein Verständnis nicht heraus. Mit anderen Worten: Die Historie vermag sich selbst nicht. Daß sie etwas sagt und be-deutet, ist mit ihr nicht einfachhin mitgegeben: sie ist nicht selbst-verständlich. Anderes als das Historische macht das Historische „historisch". Wo aber Historie verstanden wird, geht auf, daß es ihre eigene Lebendigkeit und Dynamik ist, die hindrängt auf ihren Begriff. Historie also ist gerade nicht aus dem lebendigen Strom der Zeit „ausgeschiedene", dumpfe Vorhandenheit, vielmehr „wächst" sie, will sagen geht sie „weiter" und im „Weiter" aus sich hervor und aus sich hervor auf sich zu, denn erst dort, wo sie verstanden wird, im Begriff, kommt sie zu sich selbst.

Deshalb kann Baader auch von den historischen Dogmen sagen, daß „uns die Dogmen als Erkenntnisprinzipien (axioms) gelten, welche eben in ihrer Anwendung sich als solche erweisen".[23] Dogmen sind demnach in ihrem Charakter als historische Fakten gerade nicht etwas schlechthin „Fertiges, Abgeschlossenes"[24], in ihnen ist also nicht eine Erkenntnis niedergelegt, die man auf sich beruhen lassen könnte, vielmehr nimmt durch sie eine Erkenntnis ihren Anfang. Den Dogmen wird schon in ihrem historischen Charakter, und auf den kommt es hier zunächst an, nur dann recht entsprochen, wenn sie angewandt werden, d. h. wenn die ihnen innewohnende Dynamik ausgetragen und die je neu in den Begriff drängende Historie auf diesen Begriff gebracht werden. Erst in solcher Anwendung, d. h. erst wo ich – mit meinem Denken, Sprechen und Handeln – sage bzw. anfange, was die Dogmen sagen bzw. anfangen

---

[23] SpD 4, I (SW 9, 15). F. Imle, Baaders theologische Erkenntnislehre, in: Philosophisches Jahrbuch 46 (1933), 464–478, 47 (1934), 65–84, verwirft diese Aussage als „rational subjektivistisch". „Den Erkenntnisinhalt zum Erkenntnisprinzip machen bedeutet aber, [...], das Absolute dem kreatürlichen Denkprozesse unterordnen und den Zweck zum bloßen Mittel herabwürdigen" (77). Dem ist entgegenzuhalten, daß, wo ein Ursprung entfaltet wird, in der Entfaltung der Ursprung selbst ist. Außerdem spricht Baader hier vom Dogma im Kontext der Historie. Und dann ist es nichts „Fertiges, so wie es kein neuer, sondern derselbe Christus ist, welcher in uns (nicht ohne uns) das Erkennen und Thun stets neu fortwirkt" (SpD 1, I [SW 8, 17]). „Das Schema in jedem organischen Leben ist allerdings nichts anderes als ein Dogma. Ich bin derselbe, der ich als Kind, Jüngling, Mann und Greis bin" (a. a. O. SW 8, 16 Anm.).

[24] FC 6, 27 (SW 2, 440).

wollen, erweisen sich die Dogmen als das, was sie sind. Was aber die Dogmen sagen wollen und was ich sage, indem ich die Dogmen anwende, ist ein und dasselbe. Wenn ich es nicht sage, sagen die Dogmen nichts, und ich könnte nicht gerade das sagen, wenn die Dogmen nichts sagen wollten. Im übrigen sind ja Dogmen schon deshalb mehr als Historie, weil sie als solche und im selben immer schon Historisches auf den Begriff gebracht haben. Im Dogma selbst also spielt jenes Verhältnis von Historie und Begriff, um das es uns in diesem Zusammenhang geht: Historie ist „im Grunde" spekulativ, d. h. Historie hat im Begriff ihren Grund; in diesen hinein wird sie als selbstlos Unmittelbares durch den Begriff zu sich selbst vermittelt, so daß Historie allererst im Begriff „da ist" und anfängt. Im selben gilt vom Begriff: Der Begriff ist „im Grunde" historisch, d. h. der Begriff hat in der Historie seinen Grund; als selbstlos unmittelbarer Ausgriff wird er erst im tatsächlich-„historischen" Ergreifen dessen, was war und als solches von sich her in den Begriff drängt, d. h. der Historie, zu sich selbst vermittelt, so daß der Begriff allererst in der Historie „da ist" und anfängt. Baader prägt für dieses Verhältnis die Formel: „Omne quod est in intellectu debuit esse in historia et omne quod est in historia debet esse in intellectu",[25] oder auch: „nihil est in Intellectu quod non fuerit et erit in Historia"[26].

Woher aber rührt die Dynamik dieses Verhältnisses von Historie und Begriff? Warum müssen die Historie begriffen und der Begriff historisch werden, um wahrhaft Historie und Begriff zu sein? Worin liegt die Identität des Inhalts von Historie und Begriff beschlossen? Worin also gründet die Beziehung von Historie und Begriff selbst? Diese Fragen sind zu stellen, um nicht beim Gegenüber des geeint Unterschiedenen bzw. unterschieden Geeinten stehen zu bleiben und schließlich in den von Baader bekämpften Dualismus zurückzufallen. Das Einende des Geschehens von Einung und Unterscheidung, das die Beziehung von Historie und Begriff stiftet, ist wohl das in diesem Geschehen Vollzogene und sich Vollziehende, d. h. das Geeinte und sich Einende, zugleich aber wird es als solches unterschieden bzw. unterscheidet es sich als das einende Eine.

---

[25] Opfer X (SW 7, 350).
[26] Emancipation SW 10, 65.

Wir sahen: Einerseits sind Historie historisch und Begriff begrifflich im Begriff bzw. in der Historie; andererseits aber ist weder der Begriff aus der Historie noch die Historie aus dem Begriff zu deduzieren, bzw. sind Historie und Begriff nicht aufeinander zu reduzieren. Das heißt in der Historie wird der Begriff Begriff und bekundet sich zugleich der innere Überschuß des Begriffs über sich selbst als bloßen Begriff, und nicht anders wird im Begriff die Historie Historie und bekundet sich zugleich der innere Überschuß der Historie über sich selbst als bloße Historie. Anders gewendet: Die im Begriff vermittelte „selbstlose Unmittelbarkeit" der Historie, jene Unmittelbarkeit also, in der Historie noch nicht ist, was sie ist, bezeugt ihren vor-historischen Begriff, will sagen ihr immer schon in die Historie vermitteltes Begriffensein, und: die in die Historie vermittelte „selbstlose Unmittelbarkeit" des Begriffs bezeugt seine vor-begriffliche Historie, will sagen seine immer schon in den Begriff vermittelte Historizität. Historie also ist nicht nur erst im Begriff, was sie ist, d. h. historisch, sondern war demzuvor immer schon im Begriff, was sie war, d. h. als Historie begriffen oder begriffene Historie, und: Begriff ist nicht nur erst in der Historie, was er ist, d. h. spekulativ-begrifflich, sondern war demzuvor immer schon in der Historie, was er war, d. h. als Begriff historisch oder historischer Begriff. Der Begriff aber, in dem die Historie erst historisch weil begriffen wird, und jener, in dem sie immer schon historisch weil begriffen war, bzw. die Historie, in der der Begriff erst begrifflich weil historisch wird, und jene, in der er immer schon begrifflich weil historisch war, sind Begriffe bzw. Historien verschiedener „Regionen"[27]. Und nur, wo wir „das unter der Idee stehende Reale als das Factum mit dem über beiden weil in der Mitte beider seienden absoluten Realen als Faciens vermengen"[28], verfallen wir der oben beschriebenen „irrigen dualistischen Ansicht über das Verhalten des Idealen zum Realen".[29]

Baader unterscheidet nämlich drei Regionen[30], eine untere „natürliche" Region, Ort des faktisch Realen, also auch des Historischen, eine mittlere „geistige" Region, Ort der Idee und also des

[27] Strauß SW 7, 262.
[28] Ebd. gesperrt gedruckt.
[29] Ebd., siehe zum Ganzen auch SpD 4, XVI (SW 9, 124–133, bes. 124 u. 129 f.).
[30] Vgl. ebd.

Begriffs, und schließlich eine obere „göttliche" Region, Ort des „absoluten Realen als Faciens". „Absolut" ist dieses Reale, weil Idee und Faktum nur in ihm sind, was sie sind, so also auch Begriff und Historie, und dies im selben unterschieden und geeint. Hierin also gründet letztlich die Identität der Inhalte von Historie und Begriff. Die untere und mittlere Region bestehen „originaliter in der göttlichen Region als in der für beide centralen (als göttlicher Geist und göttliche Natur)".[31] Nicht nur aber werden die unteren Regionen auf die absolute als ihre ursprünglich-„heimathliche"[32] bezogen und nicht nur werden Idee und Faktum durch das in Mitte seiende absolute Reale vermittelt, sondern umgekehrt manifestiert sich „jenes Primum und Faciens"[33] auch in der geistigen Region und in der natürlichen Region, dies aber so, daß dabei diese Regionen „als von der göttlichen Region unterschiedene [...] und als ausser selbe gesetzte"[34] aufgehen und daß das absolute Reale selbst sich in den Regionen unterscheidet bzw. unterscheiden läßt, ohne daß damit „diese Monas, ihrer unmittelbaren, anfanglosen und actuosen absoluten Realität verlustig, zum blossen Gespenst derselben"[35] verschwinden würde. Denn „ein centrales Wesen (Etre-Principe nicht Principe-d'Etre) [ist] inner seiner Sphäre zwar ein Allgemeines, und denn doch jedem Einzelnen (Individuellen) in dieser selber als einzelnes (individuelles) Wesen nicht idealiter sondern realiter gegenwärtig".[36] Wo sich das absolute Reale manifestiert, manifestiert es sich in jeder Region „real", d. h. in der Weise, in welcher in der jeweiligen Region Reales vorkommt.

Hierin ist nun deutlich, worin der innere Überschuß des Historischen bzw. des Begriffs besteht und was unter dem „vor-historischen Begriff der Historie" bzw. der „vor-begrifflichen Historie des Begriffs" zu verstehen ist. Im historischen Faktum begegnet uns nämlich nicht allein die in die Historie eingehende und Historie setzende, „machende" Idee, sondern darüber hinaus und demzuvor das sich durch die Idee ins Reale vermittelnde und darin zugleich

---

[31] Ebd.
[32] Vgl. a. a. O. SW 7, 263.
[33] A. a. O. SW 7, 262.
[34] Ebd.
[35] A. a. O. SW 7, 267.
[36] A. a. O. SW 7, 268.

dieses allererst setzende absolute Reale selbst. Ebenso begegnet uns im Begriff nicht allein die auf diesen gebrachte Historie, sondern zugleich das sich im Begreifen des Historischen in den Begriff miteinbringende, weil in der Positivität und Historizität der Idee immer schon miteingebrachte absolute Reale, will hier sagen absolute Ideale selbst. Baader formuliert: „der zeitlich-örtliche Grund, das Historisch-positive, weiset allerdings [...] auf einen inneren ewigen Grund, welcher als der ponirende jenes ersten Grundes der positive par excellence heissen muss".[37] „Die Historie ist nemlich nur um ihres Verständnisses" und „die Zeit der Ewigkeit wegen da",[38] weil das „Historisch-positive" wie die Zeit auf den „ewigen Grund", das „Positive par excellence", den Ursprung schlechthin und von allem verweisen. Sie selbst sind nichts als dieser Verweis. Der Zeit nach ist diese „Historie des ewigen Grundes" das Spätere, dem Ursprung nach aber das Frühere: „wie selbe denn zwar in der Zeit als das Posterius zum Vorschein kömmt, in der Wahrheit aber (als Zweck) das Prius ist".[39] Wenn aber der Durchstoß zum Ursprung gelingt, d. h. „nachdem er einmal erforscht und gewusst"[40] ist, erweist er „die Historie rückwärts",[41] denn von ihm her ist alles, was es ist. Die Genese der Historie also wird vollzogen, wo ich zum sich im Faktum vermittelnden absoluten Faciens gelange, der die Historie „rückwärts" erweist. Mein Weg zum Ursprung wird Rückgang in den Vorgang des ewigen Ursprungs in die Zeit. Nur so ist die Forderung Baaders nach „regressiver Rekonstruktion" der Geschichte, d. h. der Rekonstruktion der Vergangenheit aus der Gegenwart zu verstehen.[42] Durch die Gegenwart, die nichts als „Scheingegenwart" ist, ist zur „wahren Gegenwart", der Ewigkeit, durchzudringen, „in der die Zeitbewegung sowohl vor- als rückwärts [– weil in ihrem Ursprung –] ruht" und also „auch die Geschichte",[43] um vom Ursprung aller Zeit aus die Historie ge-

---

[37] A. a. O. SW 7, 269 u. SpD 4, I (SW 9, 16).
[38] Ebd.
[39] A. a. O. SW 7, 270 u. SpD 4, I (SW 9, 16).
[40] Ebd.
[41] Ebd. gesperrt gedruckt.
[42] Siehe SpD 1, XII (SW 8, 118 Anm.); Ethik SW 5, 28 Anm.; Briefe SW 15, 317.
[43] SpD 1, XII (SW 8, 118 Anm.).

netisch zu re-konstruieren. Dieser Ursprung also vermittelt sich in Historie und Begriff und stiftet damit deren Beziehung.

Das aber bedeutet für Historie und Begriff, daß sie auf je verschiedene Weise dasselbe bezeugen: es gibt eine „Einsicht, dass Etwas geschehen musste“[44] und eine historische „Überzeugung, dass Etwas geschah“,[45] beide aber gehen aufs Selbe und müssen einander „zu Hilfe“[46] kommen. Nur dann wird die Historie wahrhaft verstanden, begreift der Begriff wahrhaft Historisches und bezeugt sich in Historie und Begriff derselbe Ursprung. Nur jenes Erkennen läßt Baader mit Böhme gelten, „welches der Mensch mit Hilfe [...] [des] Gegebenen [= Historischen] in sich ausgeboren hat“,[47] indem er letzteres spekulativ durchdringt und auf den Begriff bringt, „[w]ie denn nur in zweier Zeugen Mund (des äusseren und inneren) alle Wahrheit besteht“.[48] „[M]utato nomine Historia [...] de te narratur!“,[49] sagt er zu diesem Geschehen. Der Begriff aber, in dem der Ursprung vermittelt ist bzw. in den er sich vermittelt und der im Historischen zum Positiven par excellence durchzustoßen versucht, trägt den besonderen Charakter des „Symbolischen oder Mystischen“[50]. Denn er meint – ebenso wie der Künstler, der „von Idealen spricht, und denn doch sein Gebilde als Nachahmung der Natur uns gibt“ – „eine höhere Natur und Realität [hier: Historie], als die uns und ihn umgibt“.[51] Die Idee, die das Reale *über* ihr ins Reale *unter* ihr und in ihm fassen will, greift im Begriff des Absoluten „zu kurz“, d. h. sagt in ihrem Begriff die Unbegreifbarkeit und Unsagbarkeit des absoluten Realen, seinen Überschuß über den Begriff bzw. seine Unterbietung in ihm, mit aus. In diesem Sinne gelten Baader Symbol und Mystik als „Begriffe und Verständnisse des Historischen“.[52]

Das Verhältnis von Historie und Begriff zeigt sich demnach fol-

---

[44] Strauß SW 7, 270 bzw. SpD 4, I (SW 9, 16).
[45] Ebd.
[46] Ebd.
[47] FC 2, 5 (SW 2, 206).
[48] A. a. O. SW 2, 206 Anm.
[49] FC 2, 5 (SW 2, 206); ähnlich formuliert in SpD 2, V (SW 8, 224) und SpD 5, I (SW 9, 168).
[50] SpD 4, X (SW 9, 78).
[51] Strauß SW 7, 263.
[52] SpD 4, X (SW 9, 78).

gendermaßen: Die gegenseitige Nachzeitigkeit von Historie und Begriff ist Bedingung ihrer Gleichzeitigkeit und der Gleichzeitigkeit eines jeden für sich. Darin aber geht ihre Vorzeitigkeit auf als immer schon in die Gleichzeitigkeit von Historie und Begriff vermittelt und so diesen wieder vorzeitig, da nie von ihnen einzuholen. Und doch ist zugleich jene diesen nachzeitig, denn nur durch das Geschehen von Historie und Begriff wird sie als absolute Vorzeitigkeit, d. h. als Ursprung aller Zeit offenbar.

2.1.2 Der spekulative Begriff

Wenn zwischen Historie und Begriff solches geschieht, was besagt dies für Baaders Verständnis von Spekulation und Begriff überhaupt? Noch einmal negativ formuliert: Für Baader ist der spekulative Begriff kein bloßer Begriff, d. h. er ist weder unhistorisch, unempirisch, noch sich sondernd, losmachend, noch bloß entworfen, unwillkürlich; für Baader also ist Begriff nicht abstrakter Begriff und ist Spekulation nicht gleichbedeutend mit Abstraktion. Dieses Negativ aller „wahrhaften Spekulation“[1], die Abstraktion, ist noch einmal nachzuzeichnen.

2.1.2.1 Das Negativ der Abstraktion

Den „Speculationsscheuen“[2], jenen also, die die Empirie oder Historie einseitig und abstrakt überschätzen und die Spekulation unterschätzen oder gar verachten, wirft Baader vor, sie hätten einen zu „engen Begriff des Positiven“[3], „gemäß welchem nur die empirische (historische) Erkenntniss von aller Subjectivität frei wäre (dieses Wort hier im engeren und schlechten Sinne genommen), dagegen die speculative Erkenntniss durchaus subjectiv“.[4] Dieser Begriff des Positiven ist deshalb zu eng, weil er – wie wir aus dem Verhältnis von Historie und Begriff wissen – allein das Historisch-Faktische positiv nennt und die Vermittlung eines „Positiven par

[1] SpD 2, IV (SW 8, 218) u. ö. Vgl. zu diesem Begriff der Spekulation Spreckelmeyer, 2 f.; Sauer, 26–28, 46–49.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Ebd.

excellence" im Faktum ebenso wie im Begriff leugnet. Eine solche „empirische (historische) Erkenntniss" rühmt sich „von aller Subjectivität" frei zu sein, von jener Auffassung also, die alles allein in, mit und durch das Subjekt und seine Idee ent- und bestehend denkt, eine Auffassung, die, wie Baader sagt, den Begriff der Subjektivität „im engeren und schlechten Sinne" nimmt. Seine ‚weitere und gute' Auffassung, so legt sich an dieser Stelle nahe, sieht Subjektivität noch durch anderes als allein durch das Subjekt konstituiert. Eben weil nur das Faktisch-Positive gilt, behaupten also die Gegner der Spekulation, sei die „empirische (historische) Erkenntniss von aller Subjectivität frei". Sie vergessen aber darüber, daß sie in dieser Behauptung nichts anderes als einen Begriff des Positiven und Historischen formulieren, in welchem sich hinwiederum eine Idee desselben ausdrückt. Und zwar ist dies eine – subjektive – Idee, deren Subjektivität im Maße der Ausschließlichkeit und Unbedingtheit ihrer Geltung und ihres Anspruchs zunimmt.

Sein Unternehmen der „Sonderung des speculativen Theiles der Dogmatik"[5] und damit seinen Begriff der Spekulation wehrt Baader andererseits auch gegen das ‚unverzeihliche Mißverständnis' ab, „als ob hiemit doch nur eine Losmachung der Speculation von dem positiven in Schrift und Sprache tradirten und bestimmten Inhalte der Dogmatik, und somit auch eine Opposition gegen letzteren, als gleichsam deren Grund und Boden, gemeint und bezweckt sei".[6] Dieses Mißverständnis gibt er als Vorwurf an jene zurück, die eben unter Spekulation die „Losmachung" von allem Positiven verstehen. Diese „gehen [...] von einem falschen Begriffe der Selbständigkeit und Freiheit der Erkenntniss"[7] aus, von einem Begriff, der die wahrhaft „freie Bewegung"[8] der Spekulation verhindert, indem Freiheit in ihm Enthaltung,[9] Sonderung, Losmachung bedeutet. Unfähig sich anderem und anderen zu verbinden, bleibt solche Freiheit in sich und in ihren Bedingungen gebunden. Sich in

---

[5] SpD 2, I (SW 8, 202).
[6] Ebd.
[7] Ebd.
[8] A. a. O. SW 8, 204.
[9] Siehe dazu SpD 4, VIII (SW 9, 61 f.): Die „Kritik der Vernunft", gegen die Baader hier polemisiert, fordert, daß wir „weder in Gott noch in die Natur eingehend und uns auf sie einlassend, eigentlich von beiden uns wenigstens innerlich fern d. i. leer zu halten bedacht sein sollten".

der Schwebe ihrer Möglichkeiten haltend stößt sie nicht zur Erfahrung ihrer Wirklichkeit durch und bleibt sie ein Hohlraum des Lebens, führt der solchermaßen „freie Mensch" ein beziehungsloses Dasein wie „Robinson Krusoe".[10] Dies das Bild Baaders. Ausgehend nämlich von diesem falschen Freiheitsbegriff, bekenne „man sich im selben zur Ueberzeugung, dass eben diese Isolirung und Abstraction der Vernunft jedes einzelnen Menschen, ihr Verlassensein von Gott und Menschen, von Vergangenheit und Gegenwart, gleich dem eines Robinson Krusoe, die ai[!]leinige Bedingung und Garantie ihrer Freiheit sowohl als des Reichtums ihrer Entwicklung sei, dass folglich diese isolirende und sich separirende, ja atomisirende Vernunft als Industrie eben durch ihr theils Verzichten auf Fond, Capital, Vorschuss und Credit, theils durch ihren destructiven Angriff auf letztere, am schnellsten zum soliden Reichthum gelangen könne und werde".[11]

Abstraktion vereinzelt. Als vereinzelnde Vernunft ist sie selbst ein einzelnes, das sich alles ist und als Prinzip von allem setzt. Das besagt ein dreifaches: Erstens behauptet diese Vernunft sich selbst als Grund und Ziel, als ihre eigene „Bedingung" und ihren eigenen „Reichthum"; nichts läßt sie sich vor- und nichts zu ihrem eigenen Tun hinzugeben; sie vollendet sich selbst, wie sie auch mit sich selbst anfängt; alles ist ihre Leistung, nichts kommt ihr zu, denn sie will nichts am Werk sehen als sich und hebt alles Widerständige in sich auf. Ziel und Reichtum dieser „Vernunft als Industrie" bestehen in der Vollstreckung ihrer eigenen Ansätze und Funktionen. In der Vernunft als Industrie folgt stets nur eines aus dem anderen;[12] daß dies funktioniert, ist das jeweils neue Ziel; darin erschöpft sich für sie Sinn. „Heil" oder „Glück", in denen alles und alle in ein Ganzes eingebracht werden und sich aufgehoben finden, kommen hier ebensowenig vor wie etwa „Schuld" oder „Tod", in denen das Ganze und alles in einem einzelnen in Frage oder auf dem Spiel stehen. Dieses Erste legt sich doppelt aus. Zweitens ist nämlich die isolierte und abstrakte Vernunft als solche verlassen „von Vergangenheit und Gegenwart", eben weil sie nichts als Vor- und Gleich-

[10] SpD 2, I (SW 8, 202), gesperrt gedruckt.
[11] A. a.O. SW 8, 203 f., „Robinson Krusoe" und „Credit" gesperrt gedruckt.
[12] Vgl. die Parallelität zum Begriff der „Reihe", s. o. 118 f.

zeitiges kennt. Zeit kommt nur vor als die Offenheit ihrer Zukunft, die aber nichts anderes ist als die Verschlossenheit ihrer eigenen Vergangenheit: Die abstrakte Vernunft begegnet immer nur sich selbst. Sie setzt sich selbst als Ursprung der Zeit und fällt somit aus der wahren Zeit, in Baaders Worten: „aus der Mitte", denn ihr Anfangen „[ist] als ein Aufhören (Cessiren) einer Gegenwart (einer Mitte), somit als Anfang einer Suspension der letzteren oder [eben] als Abstraction"[13] zu fassen. „Jede Abstraction ist in diesem Sinne ein Anfang, welcher dialektisch seinem Ende zutreibt, so wie jeder Anfang eine solche Abstraction ist und mit dieser auftritt."[14] Mit dem Aufhören der wahren Gegenwart also, in welcher der Ursprung aller Zeit aufgeht, fängt die Abstraktion an. Im Widerstreit mit der wahren Zeit treibt sie dialektisch ihrem Ende zu. Die Abstraktion selbst also ist versetzt (aus der Mitte) und ent-setzt anderes (aus der Mitte).[15] Damit aber berühren wir jenes dritte Moment der Abstraktion, auf welches die anderen Momente zulaufen. Die isolierte und abstrakte Vernunft ist „von Gott und Menschen" verlassen, denn sie hat sich und Gott und den Menschen aus seinen Relationen gesetzt. Nach Baader aber gilt: „Wenn man ein Wesen aus den Relationen setzt, denen es seinen Urstand und gedeihlichen Bestand verdankt, so hört dieses Wesen auf zu sein oder es wird entstellt. Aber eben mit diesem Aufhören fangen alle jene an",[16] die solchermaßen abstrahieren.[17]

---

[13] FC 6, 1 (SW 2, 389), „Mitte" gesperrt gedruckt. Baader zitiert entsprechend in der Anmerkung aus St. Martin, Ministère de l'homme-esprit, 151: „‚Nous sentons qu'il n'y a que la mort et le mal qui commencent, mais que la vie, la perfection, le bonheur, (l'unité, l'absolu etc.) ne pourroient être, s'ils n'avoient pas toujours êtè[!].'"

[14] Ebd.

[15] Vgl. SpD 3, XII (SW 8, 355 f.) und SpD 2, I (SW 8, 202 Anm.).

[16] SpD 2, I (SW 8, 202 Anm.), „entstellt", „Aufhören fangen", „an" gesperrt gedruckt.

[17] Den historischen Ursprung der Abstraktion sieht Baader im Zweifel Descartes': „Wie man es sich denn seit Cartesius einander nachsagt, dass nicht der Glaube, sondern der Zweifel an allem (und also wohl auch der Zweifel an seinem Zweifel) der Punct sei, von dem man auslaufen müsse, um die Nordwestpassage zu entdecken" SpD 2, I (SW 8, 203), „Cartesius" gesperrt gedruckt. Die Problematik dieser Descartes-Kritik, die den Zweifel als Negativ des unbedingten Horizonts der Wahrheit, d. h. als Medium des Durchgangs zur Wahrheit und Erfahrung der Differenz zu ihr zugleich, verkennt, kann hier nicht weiter entfaltet werden. Als Andeutung einer Kritik der Kritik sei nur analog

Für Baader ist die Spekulation also weder unhistorisch, unempirisch, wenn nur der Begriff des Positiven, des Historischen richtig gefaßt wird, noch ist sie sich sondernd, losmachend, d. h. abstrakt. Zuletzt aber, so ist aus dem Vorangegangenen zu folgern, ohne daß es bei Baader selbst in dieser negativen Form ausdrücklich niedergelegt wäre,[18] ist die Spekulation auch nicht bloß entworfen, „unwillkürlich". Als Gegenbegriff dient hier wiederum die Abstraktion. Denn sie entwirft bloß und geschieht „unwillkürlich". Der bloße Begriff, der in der Betrachtung des Verhältnisses von Historie und Begriff als falscher Begriff des Begriffs ausschied, hat sich dabei als abstrakter Begriff gezeigt, wie auch in der Behandlung der Abstraktion die Bestimmungen des bloßen Begriffs eingeholt wurden. Die Abstraktion aber bzw. der bloße Begriff, so sagten wir, faßt nichts als den eigenen Entwurf. Als bloßer Entwurf aber enthält die Abstraktion den Charakter des unwillkürlich Notwendigen. Der bloße Entwurf nämlich geht mir nicht auf als Entwurf, da er nur von mir ab- und nicht in mich zurückgeht. Dem bloß Entworfenen, „Unwillkürlichen" trete ich nicht noch einmal gegenüber, um es als meinen Entwurf zu bejahen oder zu verwerfen. Ob ich auch will, was ich entwerfe, und wer ich bin, daß ich etwas so und nicht anders entwerfe, wird im abstrakten Denken nicht gefragt und entschieden. Dasselbe zeigt sich nochmals in der Abstraktion selbst. Wir sahen von der „Vernunft als Industrie", daß ihr Ziel und ihr Reichtum in der Vollstreckung ihrer eigenen Ansätze und Funktionen besteht. Diese Vollstreckung nun erfolgt „unwillkürlich" und notwendig. Daß eines aus dem anderen folgt, ist nicht mehr das von mir je neu frei zu Setzende, das mich als einen solchen beträfe, sondern lediglich Resultat des gesetzmäßigen Zusammenspiels von mir nicht mehr ohne weiteres zu revidierenden Faktoren. Nur im Anstoß des Anfangs, nicht mehr im Ablauf des Angestoßenen stehe ich meiner „Vernunft als Industrie", dem abstrakten Denken, und dem aus ihm Produzierten gegenüber und bin ich als Anfangender von meinem Angefangenen eingefordert.

Baader im Sinne Descartes formuliert: „Der Zweifel ist nur um der Gewißheit willen da." Siehe zu Baaders Descartes-Kritik auch Th. Steinbüchel, Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und ihrer grundsätzlichen Bedeutung, in: Wissenschaft und Weisheit, Bd. 10, Freiburg i. Br. 1943, 41–60, 103–126.

[18] Das sich abzeichnende positive Korrelativ siehe unten 2.1.2.2.3.

2.1.2.2 Der spekulative Begriff als konkreter Begriff

Welche positive Gestalt aber hat nun Baaders Begriff der Spekulation, und wie hebt sie sich von ihrem Negativ ab? Baaders spekulativer Begriff ist vor allem dadurch ausgezeichnet, „konkreter Begriff" zu sein.[19] Diese Konkretheit des spekulativen Begriffs legt sich aus in viele Momente, ist jedoch in drei von ihnen besonders greifbar: Spekulation im Sinne Baaders ist „positiv" und bewegt sich daher „wahrhaft frei", sie ist „central" und als solche „genial", und schließlich „ideal" und als solche „gemütvoll".

2.1.2.2.1 Positivität und Freiheit

Der spekulative Begriff ist positiv, diese Bestimmung wurde bereits erhoben in der Erörterung des Verhältnisses von Historie und Begriff, legte sich als Schluß aus der Abgrenzung gegen die Abstraktion nahe, welcher Schluß aber hier noch eigens zu ziehen ist. In der Positivität der Spekulation gründet ihre Konkretheit, denn sie besagt, daß die Spekulation sich eben nicht „losmacht", sondert von anderem, nicht in sich befangen und verschlossen bleibt und kreist – Baader will sie gerade „in ihrer Bewegung von [...] [dieser] Gebundenheit frei halten"[20] –, sondern daß sie unter anderen Gegebenheiten und in ihnen selbst zur Gegebenheit kommt. Darin nimmt die Spekulation anderes als sich selbst in den Blick, geht sie hin zu diesem anderen, und zwar nicht, um es als anderes zu destruieren oder aufzuheben, nicht also um sich von ihm loszumachen, indem es das andere bei sich festmacht, d. h. von sich her als seinen Entwurf bemißt, vielmehr so, daß das in den Blick kommende Maß ihres Hinsehens wird, das, an dem sie sich festmacht, mit dem sie sich verbindet und zusammenwächst. Solchermaßen – sagt Baader – ist „es doch das Thun aller wahrhaften Speculation [...] sich in diesem Sinne subjectiv-frei und also positiv zu halten",[21] denn sich anderem verbindend, bricht sie aus der Schwebe ihrer Subjektivität „im engeren und schlechten Sinne" in die Wirklichkeit

---

[19] Vgl. FC 1, 6 (SW 2, 157 Anm.).
[20] SpD 2, I (SW 8, 204), „Gebundenheit" gesperrt gedruckt.
[21] SpD 2, IV (SW 8, 218).

ihrer Beziehungen durch. In-mitten von anderem ist sie selbst in ihre Mitte und ist alles an seinen Ort gesetzt und setzt sie im selben sich und alles in jene „Relationen", denen sie ihren „Urstand und gedeihlichen Bestand" verdanken. Solche Relationen sind nach Baader die von Gott und Mensch (und Welt) und die von Vergangenheit und Gegenwart, also der Zeit. Nur wo die Spekulation im Begriff sagt, was war und also jetzt ist, hat sie selbst ihre Vergangenheit und Gegenwart und kommt die Zukunft ihr aus dem Ursprung der Zeit entgegen. Was aber war und also jetzt ist, begibt sich zwischen Gott und den Menschen, in welchem Zwischen die Spekulation in ihrer Mitte ist.

Erst als „positive", d. h. zwischen Gott und den Menschen in der Zeit, ist die Spekulation „wahrhafte Spekulation" und als solche frei, denn erst in „ihrer freien und aufrichtigen Verbindung mit der Tradition und dem Glauben",[22] will hier vorerst nur sagen in der Verbindung mit dem sich im Historischen und in der Idee vermittelnden und sich der Spekulation als „Fond, Capital, Vorschuss und Credit"[23] gebenden „Positiven par excellence", vermag die Spekulation sich frei zu bewegen.[24] An anderer Stelle, in den „Vorlesungen über religiöse Philosophie",[25] stellt Baader für diesen Zusammenhang die These auf: „Der Begriff der philosophischen Erkenntniss im Gegensatze jeder anderen ist eigentlich jener der freien im Gegensatze der unfreien Erkenntniss",[26] und weiterhin, „dass das Erkennen mit der Befreiung des Erkennenden zusammenfalle, den Letzteren also insofern unabhängig oder selbständig mache".[27] In der Begründung der These führt er aus: „Da aber, wie bereits bemerkt worden, unter Unabhängigkeit keine Trennung und Beziehungslosigkeit verstanden wird, sondern eben nur der Eintritt einer freien Beziehung und Gemeinschaft (communio vitae), so zeigt sich, dass dasselbe Prinzip, welches den Erkennenden von dem Erkannten befreit, beide eo ipso in einen höheren organischen Verband bringt und dass also das Erkennen den Eintritt einer solchen Orga-

[22] SpD 2, I (SW 8, 204 f.), „Verbindung" gesperrt gedruckt.
[23] A. a. O. SW 8, 203, „Credit" gesperrt gedruckt.
[24] Vgl. a. a. O. SW 8, 204.
[25] Siehe RPh SW 1, 151–320.
[26] A. a. O. SW 1, 177, gesperrt gedruckt.
[27] A. a. O. SW 1, 233, gesperrt gedruckt.

nisation bezeichnet."[28] Los von allem artet die Spekulation aus „in die Destructivität"[29] der vereinzelnenden Abstraktion, frei zu allem und sich anderem verbindend bewegt sie sich wahrhaft als sie selbst, gewinnt sie Gestalt im konkreten, einenden und geeinten Begriff. Erst die solchermaßen „wahrhafte Speculation" ist nach Baader das Organ der philosophischen Erkenntnis.

2.1.2.2.2 Zentralität und Genialität

Dieses Verhältnis von Positivität und Freiheit im spekulativen Begriff spielt anders in jenem Moment, das Baader die „Centralität" der spekulativen Erkenntnis nennt und das die Konkretheit der Spekulation in ein neues Licht rückt. Die Positivität der Spekulation als Voraussetzung ihrer „freien Bewegung" läßt die Frage offen, welche „Verbindung" denn die Spekulation mit ihrem anderen im Begriff eingeht, wie also diese Verbindung geschieht. Darum geht es Baader in der Bestimmung der Spekulation als „centraler" Erkenntnis. Zu dieser „Construction des Begriffs"[30] stößt er sich erneut ab von der Abstraktion: „Grundfalsch ist nemlich die zwar noch allgemeine Vermengung der speculativen Erkenntniss mit der abstracten, indem jene in den Gegenstand wirklich eingeht, vielmehr ihn in sich eingehen und sich von ihm erfüllen läßt, wogegen die abstracte Erfassung desselben ihn von sich und ausser sich hält und leer bleibt."[31] „Diese ein- und durchdringende Erkenntniss", sagt Baader, „ist nun die wahrhaft speculative, [...] jene Erkenntniss, welche das Erkannte wahrhaft inne wird oder erfährt, wogegen die bloss äussere Erkenntniss die Sache nie eigentlich erfährt, sondern nur an ihrer Oberfläche hinfährt."[32]

Zunächst wird die Abgrenzung von Spekulation und Abstraktion hier vollends auf ihren Begriff gebracht: Spekulation geht ein in ihren Gegenstand bzw. läßt ihn in sich eingehen, Abstraktion

---

[28] Ebd. Siehe auch RPh 27 (SW 1, 227 Anm.): „Ich sage frei, nicht los, denn die Befreiung schliesst Beziehung in sich, nicht aber die beziehungslose Trennung."
[29] SpD 2, I (SW 8, 204).
[30] SpD 3, IX (SW 8, 343 Anm.), „Begriffs" gesperrt gedruckt.
[31] A. a. O. SW 8, 342.
[32] SpD 3, XI (SW 8, 351).

bleibt selbst bzw. läßt den Gegenstand draußen; Spekulation wird von ihrem Gegenstand erfüllt, Abstraktion ist leer; Spekulation erfährt ihren Gegenstand, Abstraktion fährt an seiner Oberfläche hin. Das Modell, das diese Abgrenzung leistet und schließlich auch in die nähere Bestimmung der Spekulation einführt, ist das von Innen und Außen. „Wenn ich sage, dass ich als erkennend den Gegenstand in mich eingehen lasse, so ist es nicht sein Aeusseres, sondern sein Inneres oder seine Tiefe, welche nun auch in mir Tiefe wird, und wesshalb ich sage: dass ich den Gegenstand (als geschaut) auch inne geworden bin."[33] Ein jeder Gegenstand ist also durch ein Äußeres und durch ein Inneres konstituiert bzw. gestaltet, manifestiert sich innerlich und äußerlich, zentral und peripherisch.[34] Durch das Äußere ist durchzudringen, will ich in den Gegenstand, in sein Inneres eindringen. Wahre Erkenntnis geschieht nur, wo ich ins Innere eingehe. Allein die Spekulation aber stößt zur Mitte durch. Das ist „die Unentbehrlichkeit der speculativen Erkenntniss [...], weil alles Centrale nur der Speculation sich aufschließt".[35] In diesem Sinne gilt Baader die Spekulation als „centrales Erkennen".[36]

Die Mitte erfassen heißt aber nicht bloß ein Element des Gegenstandes erkennen, vielmehr gelange ich in die Mitte eingehend zu jenem Punkt, der das Ganze – in der Tiefe – trägt und von dem her der Gegenstand ist, was er ist, eins,[37] in dem aber zugleich die Unterscheidung der Manifestationen als innere und äußere getroffen wird, in den Ursprung. Äußere und innere Manifestation erweisen sich hier also als Manifestationen desselben, und insofern heißt durch das Äußere durchdringen nicht das Äußere aufheben, sondern es als Äußeres des Inneren lesen und sich von jenem in dieses führen lassen. Daß dem aber so ist, daß alles, was ist, sich in sein Außen aus-legt und in sein Innen sammelt, geht nur auf, indem der spekulativ Erkennende durch das Außen durch- und ins

[33] SpD 3, IX (SW 8, 342 f.), „geschaut", „inne" gesperrt gedruckt.
[34] Siehe zum Folgenden SpD 5, IV (SW 9, 184–187), vor allem die Anmerkungen.
[35] SpD 2, IV (SW 8, 223).
[36] SpD 3, XI (SW 8, 351).
[37] Siehe SpD 2, XVIII (SW 8, 284): „Man versteht ferner unter Mitte oder Centrum das, aus welchem alles geht, und in welches alles wieder zurück kehrt."

Innen eingeht. Durch die Peripherie in die Mitte eingehend legt die Spekulation im selben die Mitte aus in die Peripherie. Aus dem Zentrum des Gegenstandes vollbringt sie ihn als das und in das, was er ist. Die Spekulation also vermittelt in der Sphäre die Peripherie des Gegenstandes zur Peripherie, seine Mitte zur Mitte und Mitte und Peripherie miteinander. Als solche Vermittlung ist sie die sphärische Manifestation und selbst die andere und selbe Mitte ihres Gegenstandes. So ist es zu verstehen, wenn Baader die spekulative Erkenntnis die „geniale Auffassung"[38] nennt. Die Spekulation ist „central" und daher „genial", eben weil in die Mitte hinein- und aus der Mitte im Ursprung hervorgehend. Dies das Geschehen der Einung und Unterscheidung, d. h. der Vermittlung von peripherischer und zentraler Anschauung bei Baader[39] und darin das von Subjekt und Objekt.

Zentrale Spekulation aber ist als solche – darüber hinaus und im selben – gegenwendiges Geschehen. Denn sie geht in ihren Gegenstand ein, indem sie ihn in sich eingehen läßt, ihn „inne", seine „Tiefe" ihre Tiefe wird. Vom Gegenstand so „erfüllt" werden heißt für Baader den Gegenstand „erfahren". „[J]edes Sinnen und Denken [drückt] ein Bestreben [aus], in das Gedachte einzugehen",[40] d. h. Denken will bei seinem Gegenstand sein, und zwar in dessen Zentrum, dies aber so, daß dabei der Gegenstand – und zwar nicht nur dessen Außen, sondern dessen Innen – in ihm und er seiner inne ist; ginge Denken aber nur in den Gegenstand ein, ginge es in ihm drauf, wäre es im Gegenstand, dieser aber nicht in ihm. Bloß bei seinem anderen seiend wäre Denken nicht bei sich und also nicht bei seinem anderen.[41] Das Eingehen des Erkennenden in seinen Gegenstand ist nichts diesen Nachzeitiges, d. h. weder der Erkennende noch das Erkannte sind vor dem Erkennen „fertig und abgeschlossen", vielmehr ist ein jedes erst im Erkennen bei sich, will sagen es selbst. Vom Erkennenden her gesehen heißt das, daß er

---

[38] SpD 2 Vorrede (SW 8, 199) und SpD 2, V (SW 8, 224).

[39] Vgl. SpD 3, XI (SW 8, 349 ff.) und Baaders Auseinandersetzung mit Hegel in RPh Anhang, SW 1, 320. Näheres zum Verhältnis Baader–Hegel in B. Lakebrink, Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie Franz von Baaders, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964), 120–133.

[40] RPh 38 (SW 1, 257), gesperrt gedruckt.

[41] Zum fundamentalen Zusammenhang von Erkenntnis eines anderen und Selbsterkenntnis siehe SpD 2, VII (SW 8, 229–234).

erst in den Gegenstand eingehend „erfüllt" wird; in anderes eingehend geht dieses in ihn ein und macht ihn erst zu dem, was er ist. Erkenntnis, die „eingeht", geschieht demnach als Einräumung. Der Erkennende nimmt sich an den Rand, gibt sein Innen ans andere frei, wird dessen Außen. Im Erkennen also gestaltet sich der Erkennende zur Peripherie seines anderen, der sich im Erkennenden, in seiner Mitte oder „Tiefe", zentral manifestiert. Baader spricht hier von „Occultation" bzw. „Subjection",[42] denn was „inner mir ist, das ist über mir".[43] Wie ich in den Gegenstand eingehend dessen Außen nicht aufhebe, so werde auch ich selbst den Gegenstand in mich einlassend nicht aufgehoben, vielmehr bin ich der in die Mitte des Gegenstandes als in meine Mitte Einführende. Durch die Peripherie, die der Erkennende ist, in dessen Mitte eingehend legt das Erkannte im selben den Erkennenden, seine Mitte, das also, was er ist, in die Peripherie aus, gestaltet es ihn als den es Erkennenden. In der Spekulation also werden Erkennender und Erkanntes so miteinander vermittelt, daß die Tiefe des Erkannten als die Tiefe des Erkennenden sich diesem – zentral und nicht bloß peripherisch – „empfindlich" macht. Nach Baader „findet folglich hier auch eine Identität von Subject und Object, freilich in anderem Sinne als dem gewöhnlichen statt, das heisst: dasselbe Object vermittelt nur seine Subjectivität und Innerlichkeit mit meiner, als derselben, oder: Ich gewahre dasselbe in mir und dieses Andere zugleich in demselben".[44] Solchermaßen „erfährt" der Erkennende seinen Gegenstand: Ich – aus meiner Mitte – verstehe das *andere* aus seiner Mitte, und ich verstehe im selben *mich* – aus meiner Mitte – aus der Mitte des anderen. Dies das Geschehen der Einung und Unterscheidung, d. h. der Vermittlung von peripherischer und zentraler Empfindung bei Baader.[45]

Dieses Geschehen der zentralen und daher genialen Spekulation, das Baader auch die gegenseitige „Inwohnung" von Erkennendem und Erkanntem nennt[46] und das wir mit Baader als Vermittlung

---

[42] Siehe hierzu vor allem Anth SW 4, 221–242 und die entsprechenden Textstellen im Registerband.
[43] A. a. O. SW 4, 241.
[44] SpD 3, IX (SW 8, 343), nach Doppelpunkt gesperrt gedruckt.
[45] Vgl. SpD 3, XI (SW 8, 349 ff.).
[46] Siehe z. B. ThdErk SW 1, 53 ff. Siehe hierzu Susini, Bd. 3, 56–62.

von peripherischer und zentraler Anschauung bzw. Empfindung und von Anschauung und Empfindung überhaupt begriffen haben, ist gerade unter letzterem Gesichtspunkt noch einmal aufzugreifen und einzuholen. Nur so löst sich die Frage ein, in welchem Sinne denn die „Identität von Subject und Object", von der Baader hier spricht, zu nehmen ist. Zugleich wird die Konkretheit des Begriffs hier aufs neue beleuchtet, wenn Baader feststellt, „dass jedes Erkennen nur durch eine solche Concretheit (Begriff) eines Empfindens und Anschauens zu Stand oder Bestand kommt und sich in diesem erhält, und dass folglich alle bisherigen Erkenntnisstheorien schon desswegen mangelhaft blieben, weil sie nicht von der Einsicht in diese Identität der Anschauung und der Empfindung ausgingen, wesswegen sie denn auch mit einem empfindungs- und anschauungslosen Begriffe enden".[47] Wie also ist diese Konkretheit bzw. Identität von Anschauung und Empfindung im spekulativen Begriff zu denken?

Demzuvor ist zu fragen: Trägt das Modell von Innen und Außen überhaupt? Letzteres zeigt sich bereits in jedem Tun: ein Wort, eine Geste, unsere Mimik, sie alle drücken *aus,* was *in* uns ist. Ein anderes ist dies als Inneres, ein anderes als Äußeres, und doch ist es ein- und dasselbe. Und nur als Inneres und Äußeres ist es überhaupt etwas. Als bloß Inneres wäre es nicht zu sehen, als bloß Äußeres käme es nicht in uns an, beträfe es uns nicht, sagte es nichts, fänden wir es nicht in uns. Entsprechend dieser „Nothwendigkeit eines inneren und äußeren Seins zur Vollendheit des Daseins"[48] eines jeden, das ist, trifft Baader den „Unterschied eines Innerlichen oder Centralen von einem Aeusserlichen oder Peripherischen, sowohl im Empfinden als Anschauen, folglich auch im Begriffe",[49] d. h. in der „wechselseitige[n] Verwirklichung"[50] von Anschauung und Empfindung.

Es gibt also eine peripherische Anschauung wie eine ebensolche Empfindung und einen solchen Begriff. Peripherisch heißt das Außen dessen, was ist, schauen, empfinden, begreifen. Es wird hier

---

[47] SpD 3, X (SW 8, 348).
[48] SpD 3, XI (SW 8, 349). Zum Modell von Innen und Außen siehe Sauer, 65–68.
[49] Ebd.
[50] Ebd.

darauf angespielt, daß das Äußere uns näher und daher unmittelbarer ist als das Innere. Das Äußere ist in dieser Hinsicht das erste, das uns in den Blick kommt, als dieses erste aber noch nicht das Ganze dessen, was ist. „Was ich [nämlich] äußerlich vor mir sehe, will ich auch innerlich in mir finden."[51] Erst dann sehe ich es ganz. Wenn dem aber so ist, ist das „erste Schauen [...] noch kein rechtes Schauen",[52] denn ich finde noch nichts vom anderen in mir. „Im Schauen des A bin ich [vielmehr] in A aufgehoben und [findet] A [...] mich in sich."[53] Schauen ist noch nicht „recht", d. h. was es eigentlich ist, wo es nur schaut. Es kann aber nichts anders als immer nur wieder schauen, und also muß mit ihm etwas anderes geschehen, daß es „rechtes Schauen" wird. Das unmittelbare Schauen hat nichts in sich, ist selbstlos, d. h. es ist außer sich in anderem. „Das unmittelbare Schauen ist ein sich Entfinden (Verlieren) im Geschauten",[54] Schauen ist „der Zustand der Entäußerung".[55] Der Schauende ist ins andere entäußert; schauend will ich bei mir bleiben bzw. sein und schaue doch immer nur anderes, bin immer nur bei bzw. in anderem. In dieser Hinsicht wirkt nach Baader in der Anschauung der „Trieb [...] nach Hülle"[56] und ist sie selbst „das reactive Princip"[57] oder auch die „Compressivität"[58]. Der Anschauende nimmt sich zusammen und umschließt sich, dies jedoch in und mit seinem anderen. „Mit dem Schauen ist als das Entfinden (sich im Object Verlieren) als negative [da selbstlose] Empfindung verbunden, von welcher die positive, empfangende, verselbstigende Empfindung zu unterscheiden"[59] ist. Die Anschauung vollendet sich

---

[51] SpD 5, IV (SW 9, 186 Anm.).
[52] Ebd.
[53] Ebd.
[54] Ebd. Siehe hierzu und zum Ganzen Schellings Beschreibung des Anschauungsgeschehens im „System des transzendentalen Idealismus", wo der Anschauende sich in der Anschauung verliert, weil er in der Anschauung nie zu sich als Anschauenden kommt, also als Anschauender sich selbst und sein Anschauen nicht anschauen kann. Vgl. zum Begriff der Empfindung F. W. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, in: ders., Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter, Bd. 2, München 1927, 399–411.
[55] Ebd.
[56] SpD 3, X (SW 8, 345).
[57] A. a. O. SW 8, 348.
[58] A. a. O. SW 8, 345.
[59] SpD 5, IV (SW 9, 187 Anm.).

demnach erst, wo der Anschauende sich im anderen und das andere in sich findet, d. h. in der zentralen Anschauung, die identisch ist mit der zentralen Empfindung, welche Identität sich in der zentralen Spekulation ereignet.

Der peripherischen Anschauung entspricht die nur peripherische Empfindung, und beide gehen als solche ein in den und auf im peripherischen Begriff. In der peripherischen Empfindung empfinde ich nur das Außen dessen, was ist, weil ich nur dieses Außen in mich eingehen lasse, und also in mir finde. Dieses Außen ist das Erstempfundene, und doch wird in dieser ersten Empfindung nicht das Ganze des Gegenstandes empfunden. Es ist aber die Dynamik der Empfindung, ihr „Trieb nach Fülle",[60] ihre „Expansivität"[61], wie Baader sagt, den Gegenstand ganz in sich finden zu wollen, ganz von ihm „erfüllt" zu sein. Das aber geschieht nur dort, wo ich das Empfundene vor mir sehe. „[W]as ich [nämlich] in mir finde, will ich auch vor mir sehen."[62] Wenn dem aber so ist, ist dieses erste unmittelbare Empfinden noch „kein [rechtes] Empfinden",[63] denn ich sehe noch nichts vom anderen vor mir. Vielmehr ist umgekehrt dieses andere in mir aufgehoben. Denn „[i]m Schauen des A bin ich in A aufgehoben und A findet mich in sich, im Empfinden des A schaut mich [jedoch] A",[64] in welchem Schauen aber A sich in mir verliert. „[I]m unmittelbaren Empfinden [ist] A in a"[65] entäußert. Baader nimmt sogar „das Wort: Empfinden nach dem altgrammaticalen Verstande vorerst als Entfinden (Verlieren)"[66]. Die Entstehung dieser Empfindung, fährt er fort, kann „nur als Fassung oder Aufhebung begriffen werden, deren Wiederaufhebung (Geisten) diese Fassung als aufgehobene Empfindung oder als Geschautes in sich setzt".[67] Empfinden ist also noch nicht „recht", was es ist, wo nur empfunden wird. Es selbst kann aber nur immer wieder empfinden, auch mit ihm muß anderes geschehen, daß es „rechtes Emp-

---

[60] SpD 3, X (SW 8, 345).
[61] Ebd.
[62] SpD 5, IV (SW 9, 186 Anm.).
[63] Ebd.
[64] Ebd.
[65] A. a. O. SW 9, 187 Anm.
[66] FC 4, 16 (SW 2, 303), „Ent" gesperrt gedruckt.
[67] A. a. O. SW 2, 304, „Geisten", „Geschautes" gesperrt gedruckt.

finden" wird, d. h. die Aufhebung von A in a muß wiederaufgehoben werden ins andere der Empfindung, dahinein nämlich, daß A sich in a findet und a A vor sich sieht. Erst so wird die „negative" Empfindung „positive, empfangende, verselbstigende". Die Empfindung vollendet sich demnach erst, wo der Empfindende das Empfundene schaut und das Empfundene, das den es Empfindenden schaut, sich in diesem findet, d. h. in der zentralen Empfindung, die mit der zentralen Anschauung identisch ist, welche Identität sich im „Geisten" der zentralen Spekulation ereignet.

Baader zieht den Schluß, daß einerseits „mit diesem [vermittelten] Empfinden das empfindliche objective Schauen entsteht"[68] und daß daher andererseits „jede Vorstellung durch die Vermittelung der Empfindung als Aufhebung der unmittelbaren Entäußerung des ersten Schauens und durch den Hervorgang eines vermittelten Schauens zu Stande kommt".[69] Es muß also „eine Mitte oder Vermittelung des Schauens und Empfindens"[70] stattfinden: „So viel ich schauend mich in A verliere und mich a zu empfinden (in sich zu finden) gebe, so viel soll A im Schauen meiner sich in mir verlieren und sich mir zu empfinden geben."[71] Das wechselseitige sich im anderen Verlieren von Subjekt und Objekt in der Anschauung bzw. in der Empfindung wird erst im vermittelnden, d. h. die Mitten von Subjekt und Objekt vermittelnden, zentralen spekulativen Begriff aufgehoben. Solchermaßen ereignet sich die Identität von Anschauung und Empfindung und darin wieder die von Subjekt und Objekt in der zentralen und daher genialen Spekulation.[72] Der Begriff ist, so Baader, „dieses Eine selber [...], was auf verschiedene Weise in mir und im anderen ist",[73] in welchem Subjekt und Objekt sich „also beide in der Unterscheidung geeint, in der Einung unterschieden, finden und wissen".[74]

---

[68] SpD 5, IV (SW 9, 186 Anm.).
[69] Ebd.
[70] A. a. O. SW 9, 187 Anm.
[71] Ebd.
[72] Siehe dazu vor allem SpD 3, X (SW 8, 345–348) und SpD 3, XI (SW 8, 349–352).
[73] SpD 3, IX (SW 8, 343 Anm.).
[74] A. a. O. SW 8, 343.

2.1.2.2.3 Idealität und Gemütvollheit

In engem Zusammenhang mit der Zentralität und Genialität der spekulativen Erkenntnis steht deren Bestimmung als „ideale“[75] Spekulation. Denn Baader fährt in seiner Erläuterung der Spekulation, daß nämlich „jede Vorstellung durch die Vermittelung der Empfindung als Aufhebung der unmittelbaren Entäußerung des ersten Schauens und durch den Hervorgang eines vermittelten Schauens zu Stande kommt“, fort: „welch' letzteres erst die Idea ist“.[76] In der Idea also werden Anschauung und Empfindung so vermittelt, daß Erkennender und Erkanntes in die Mitte des jeweils anderen eingehen und einander „inwohnen“. Und weil solches im spekulativen Begriff geschieht, nennt Baader ihn auch „ideal“. Wie aber zeigt sich die Spekulation, wo auf ihre Idealität geachtet wird? Welcher Hinsicht erscheint sie als ideale Spekulation, und was läßt diese Hinsicht sehen?

Wir sahen, aus der Idea geht nach Baader das Schauen vermittelt hervor, d. h. Schauen kommt in ihr als es selbst vor. Denn in der Idea wird der Anschauende seiner selbst und seines Schauens ansichtig. Schauend geht er nicht mehr bloß von sich weg, vielmehr schaut er sich nun als von sich Weggehenden und geht also wieder in sich zurück. In der Idea vollendet sich demnach das Schauen, weil es in ihr als solches überhaupt erst anfängt. Die Idea ist Anfang und Ende des Schauens zugleich, Anfang, weil der zu schauen Anfangende sich in der Idea erst als Anfangender gegenüber ist, d. h. sich in dem findet, was er schaut, Ende, weil der Schauende in ihr und durch sie wahrhaft schaut, d. h. vor sich sieht, was er in sich findet. Solchermaßen ist die Idea in der Mitte des Anfangenden, der in dieser Mitte durch seine selbstlose Unmittelbarkeit durchbrechend allererst anfängt, und im selben in der Mitte des Angefangenen, das seinerseits eben erst in diesem Anfang des Anfangenden durch seine selbstlose Unmittelbarkeit durchbricht und anfängt. Um anzufangen muß der Anfangende sich als Anfangen-

---

[75] Auf die besondere Stellung der „Idee“ oder „Idea“ bei Baader wird weiter unten 2.2 näher einzugehen sein. Dort lösen sich die hier nur im Vorbe-griff entwickelten Aussagen ein. An dieser Stelle soll nur behandelt werden, wie die Bezeichnung der Spekulation als „ideal“ mit dem Baaderschen Begriff der Idea zusammenhängt.

[76] SpD 5, IV (SW 9, 186 f. Anm.), „Idea“ gesperrt gedruckt.

den sehen und ergreifen, welches Sehen und Ergreifen in der Idea geschieht.

In der Idea entschließe ich mich dazu anzufangen, indem ich mich dazu entschließe – mich in etwas fasse –, etwas anzufangen – etwas in mich zu fassen. Es ist die Lebendigkeit der Idee, in die Aus-führung dieses Ent- oder Einschlusses, der der Um-schluß des Anfangenden und seines Anzufangenden ist, zu drängen. Diese Ausführung des Entschlusses selber aber und damit auch die Einholung der Idee zu sich, ist nicht einfachhin Resultat der Idee, ihre Leistung, vielmehr ist dies nach Baader der eigene Akt der schaffenden Natur oder des Willens.[77] Und doch spielt das ganze Geschehen wie in der Natur so auch auf besondere Weise bereits in der Idee, weshalb Baader von der „idealen und [daher] wahrhaft speculativen Auffassung" sagt, daß sie „sich als die lebendige, zugleich praktische und theoretische [...] Auffassung erweiset".[78] Sie ist „theoretisch" als Entwurf, als Ausgang des Subjekts von sich, sie ist „praktisch" als dessen Eingang, Rückgang in sich im Verhalten zu seinem Ausgang, welche „Praxis" jedoch erst in der konkreten Praxis, d. h. in der „wahrhaften Realisirung"[79] der Idee zu sich selbst kommt. Wo das nicht geschieht, sinkt die Idee in ihr „magisch-figürliches Sein"[80], d. h. hier in die leblose „nichtwesentliche"[81] Abstraktion zurück, ist sie nicht wahrhaft Idee, „weil die Idea von der Leibhaftigkeit [ihrer Realisierung] nicht abgelöst wird".[82] „Magisch-figürlich" und nicht „ideell" ist so für Baader der eigentliche Gegenbegriff zu „reell".[83] Die Idea ist gerade das „ideell" und „reell" Vermittelnde. Denn die in der Leibhaftigkeit sich vollendende Idea selbst ist ja bereits auf ihre Weise die Konkretheit von Theorie und Praxis.

Erkennen und Tun kommen so in der Idea auf bestimmte Weise, nämlich in ihrem „indissolublen Nexus"[84] vor, für den Baader For-

---

[77] Siehe dazu unten 2.2.1.2.3, vgl. auch Hemmerle, Diss., 103–125.
[78] SpD 2 Vorrede (SW 8, 199). Zum Theorie-Praxis-Problem bei Baader siehe Schmitz, 67–94.
[79] FC 6, 17 (SW 2, 421).
[80] Vgl. ebd.
[81] Wahrheit SW 1, 105.
[82] Hemmerle, Diss., 100 f.
[83] Vgl. FC 6, 17 (SW 2, 421) und Hemmerle, Diss., 100; ebenso SpD 2, IV (SW 8, 224).
[84] Wahrheit SW 1, 104.

meln prägt wie: „Scimus quia (quae) facimus“[85] und „Fac et videbis“[86]. „Eine Theorie ohne Praxis ist eben so schlecht, als eine Praxis ohne Theorie. Die Wahrheit beider nämlich ist ihre Concretheit“,[87] welche Konkretheit sich eben in der idealen Spekulation begibt. „[N]ur die aus der Conjunction jener beiden [der theoretischen und der praktischen] hervorgehende wahrhaft ideale und geniale Auffassung“ eines Gegenstandes „gibt dessen positive Erkenntniss.“[88] Eben weil nicht in diesem Sinne konkret, sondern weil „bloss empirisch [...] oder wie man auch sagt [...] rein praktisch“ oder „bloss theoretisch“ ist die Abstraktion „einseitig“ und nicht wahrhaft „bei der Sache“[89]; und deshalb nennt Baader die Abstraktion auch „das nichtlebendige [...] nichtwesentliche [...] oder [...] figürliche (Erkennen und Thun), insofern das Wort ‚Figur‘ den Gegensatz des Wesens ausdrückt“[90] und stellt ihr die Spekulation als das „lebendige [...] wesentliche“[91] Erkennen gegenüber. Die „bis jetzt noch herrschende Philosophie [aber hat] die Function des Erkennens und Thuns im Menschen nur abstract [in der Figur], und nicht in ihrem Centrum (dem Gemüth) begriffen erfasst“.[92] „Diese Gemüthlosigkeit ist nun die wahre Begriff- und Leblosigkeit.“[93] Denn „[d]ie Tiefe des Gemüthes geht parallel mit der Tiefe des Geistes. Je flacher das Gefühl, desto flacher die Speculation“.[94]

Daß ich anfangend anfangen will, das wird so offenbar in der idealen Spekulation, und in diesem Sinne ist sie „willkürlich“, d. h. in der Wahl des Willens anfangend. In der Idea entdecke ich demnach mich als ein Verhältnis zu mir selbst im Verhältnis zu anderem, zu welchem Verhältnis ich mich wiederum verhalten muß, damit ich als ich selbst und etwas anfange. Dieses Verhalten aber steht nicht im Horizont des bloßen Denkens, ist selbst nicht wieder nur ein Sehen, sondern steht in dem Horizont, der sich im Ja und

---

[85] Ebd. Siehe dazu Susini, Bd. 3, 71–74.
[86] SpD 5, V (SW 9, 194) u. ö.
[87] RPh 15 (SW 1, 191).
[88] SpD 2, V (SW 8, 223 f.); und nur in dieser Konkretheit gibt es Erfahrung, SpD 5, V (SW 9, 194).
[89] SpD 2 Vorrede (SW 8, 199).
[90] Wahrheit SW 1, 105 f.
[91] Ebd. Siehe dazu auch FC 6, 17 (SW 2, 240 Anm.).
[92] Wahrheit SW 1, 106 Anm.
[93] A. a. O. SW 1, 105. „Begriff“, „Leblosigkeit“ gesperrt gedruckt.
[94] SpD 1 LvF 40 (SW 8, 187); siehe auch SpD 2 Vorrede (SW 8, 199).

Nein zum Ich in diesem Verhältnis und so gerade auch zum anderen auftut, nach Baader im „Gemüth“[95] oder im „Leben“[96], und will dort ergriffen sein. Lebendig ist dieses „Wissen und Thun“, eben weil es in die und in der Idea „aus seinem eigenen Centrum hervor- und in dasselbe wieder eingeht“.[97] „Da [aber] das lebendige Handeln (Thun) nicht unmittelbar aus dem Erkennen (Wissen, Gedanken[, Entwurf]), sondern unmittelbar nur aus dem [dieses Erkennen vermittelnden weil sich zu ihm verhaltenden] Gemüth als [in diesem Sinne] dem Centrum und Begriff des Denkens und Thuns oder dem meines Subject- und meines Object-Seins aus- und hervorgeht; so folgt, dass ich nur jenes Thun eigentlich verstehe (weiss), dessen Gemüth in mich oder in dessen Gemüth ich als Selbst-Gemüth (anmuthend) eingehe.“[98]

Das „Gemüth“ also ist jenes Organ, in dem das Subjekt seine Subjektivität ausspielt und hervorkehrt, weil es allein aus dem Gemüt anfängt, zugleich aber auch jenes Organ, in dem das Subjekt seine Objektivität, sein sich immer schon Voraussein, weil immer schon – aus dem Ursprung des Wollens und aus sich selbst – angefangen Haben, vernimmt, so daß ich mich im Gemüt als Subjekt–Objekt begreife und begriffen finde. „Und nur wenn man die Subjectivität und Objectivität auf solche Weise erst immanent [heißt hier im Subjekt] fasst, gelangt man zu ihrem wahren Begriff, d. h. zum Verständnis des Satzes, ‚dass ich z. B. nur sehend bilde (zeuge) und nur bildend (zeugend) sehe, nur sprechend höre und hörend spreche etc.‘“[99] Solchermaßen mein Subjekt- und Objekt-Sein vermittelnd ist das „Gemüth“ Mitte und Begriff meiner selbst und meines Denkens und Tuns. Erkenntnis als Inwohnung von Erkennendem und Erkanntem vollendet sich demnach erst dort, wo Erkennendes und Erkanntes mit ihrem Gemüt in das Gemüt des anderen als in seine wahre Mitte eingehen: ich verstehe nur wahrhaft, wo sich mir das zu Verstehende von sich her aufschließt und antut, wo es also nicht einfachhin ist, was es ist, sondern, indem es ist, mir auch sagt, daß es sich so – mit ihm – verhält, und mich

[95] Wahrheit SW 1, 104; siehe a. a. O. SW 1, 103–106 überhaupt.
[96] Vgl. ebd. und auch SpD 2 Vorrede (SW 8, 199).
[97] Wahrheit SW 1, 104.
[98] Ebd. „Begriff“ gesperrt gedruckt.
[99] A. a. O. SW 1, 104 Anm.

betrifft. Und: das zu Verstehende tut sich mir nur an und betrifft mich nur, wo ich in sein „Gemüth [...] als Selbst-Gemüth (anmuthend) eingehe", d. h. wo ich selbst mich ihm aufschließe und antue, wo ich also selbst nicht einfachhin da bin, sondern dieses Dasein nichts anderes ist als der Vollzug des Ineinanders meiner Bezüge und Verhältnisse, und wo ich sage, daß es sich so – gut oder schlecht – mit mir verhält, in welchem Licht des – guten oder schlechten – Verhaltens schließlich alles, was ist, erscheint, von welchem Licht es also betroffen ist.[100] Für Baader heißt das konkret: „Was ich liebe (oder hasse), das erkenne ich z. B. allerdings auf andere Weise, als das, was ich nicht liebe (oder nicht hasse) oder was mein Gemüth nicht afficirt und darum mich nicht in meiner Ganzheit [...] ergreift."[101]

Erkennen hat demnach bei Baader mit Lieben oder Hassen, mit Affekt überhaupt zu tun und ist nicht zuletzt deshalb nichts neben den anderen Lebensvollzügen des Menschen oder gar nur ein partieller Vollzug, vielmehr ergreift es die „Ganzheit" des Menschen.[102] Im Vollzug des Denkens geht auf, was es mit dem Menschen im ganzen und überhaupt auf sich hat. Wenn Baader etwa sagt „Scimus quod sumus"[103] oder „quidquid cognoscitur per modum cognoscentis cognoscitur"[104] spielt er nicht nur darauf an, daß der Gegenstand des Erkennens in die Form des Gedankens gebracht wird, darüber hinaus ist diese Form des Gedankens nämlich selbst wieder bestimmt durch das Verhältnis des Erkennenden zum Erkannten. „Es verhält sich nemlich mit dem Erkennen wie mit dem Lieben,

---

[100] Struktural parallel konstituiert ist Pascals Begriff des „coeur". Siehe dazu meine Interpretation entsprechender Fragmente der „Pensées" in: Zu einigen erkenntnistheoretischen Grundbegriffen Blaise Pascals, in: Theologie und Philosophie 4 (1974), 518–534. Baader selbst spricht in FC 6, 19 (SW 2, 428 f.) in diesem Sinne von „Herz": „Alles, was sich mir begreiflich machen oder mich seines Selbstbegriffs wenigst theilhaft machen soll oder will, muss sich mir als Mitte, und durch seine Mitte (Herz) zu fassen geben; diese seine Mitte muss in mich, ich in sie eingehen."

[101] Wahrheit SW 1, 106.

[102] Siehe zu diesem Grundzug des Baaderschen Denkens vor allem die „Fragmente zu einer Theorie des Erkennens" (SW 1, 49–56); „Über die Analogie des Erkenntniss- und Zeugungs-Triebes" (SW 1, 39–48); „Sätze aus der erotischen Philosophie" (SW 4, 163–178) und „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik" (SW 4, 179–200).

[103] SpD 2, VII (SW 8, 229) u. ö.

[104] A. a. O. SW 8, 232 u. ö.

oder vielmehr beide sind hier Eins. Cognovit eam."[105] Wenn dem aber so ist, daß Erkennen und Lieben eins sind, dann wird mein Erkennen im Maße meiner liebenden Zuwendung gesteigert, wobei diese Zuwendung eben das Maß des Erkennens ist. Erkennen, das auf- und in etwas eingeht, das etwas mag, das also Interesse und Freude an seiner Sache hat, geht so auf als eine Weise totalen menschlichen Verhaltens, das in seiner vollen Form „Liebe" heißt. Umgekehrt gilt dann für die Liebe, daß sie auch Erkennen ist, etwa insofern sie neue Dimensionen erschließt, in denen das „Alte" sich „neu" zeigt.[106] Baader streitet für diese Erkenntnis durch das Leben und im Leben: „Denn das Leben soll sich sein Recht auf keine Weise nehmen und abdisputieren lassen. Nun ist es aber allerdings eines seiner köstlichsten Rechte, dass es bei einer gewissen Stufe seiner Evolution auch sehe!"[107]

An dieser Stelle wird schließlich auch deutlich, welches Modell der Erkenntnis bei Baader führend ist. Wo Erkennen und Lieben ineins gefaßt werden, ist jene Erkenntnis das Maß, in der das „erkannte und erkennbare Andere [...] als Object ein sich selber gleichfalls Erkennendes (Empfindendes, Schauendes u. s. f.)" ist, „d. i. ein Auge sieht ein anderes, ein Ohr oder Hörendes hört ein anderes, und das oder vielmehr der Erkannte, Geschaute, erkennt, schaut, weiss nicht nur sein Erkanntsein und Erkanntwerden, sondern er erkennt hiemit auch seinen Erkenner, empfindet den, der sich ihm empfindlich macht, wie er selber von ihm erkannt und empfunden wird".[108] Gemütvoll-lebendige Spekulation also vollendet sich im Sehen dessen, daß es gesehen wird. Positive Erkenntnis geschieht also gerade nicht in der Erkenntnis eines bloß Faktischen, sondern in jener eines Ungreifbaren, Unsichtbaren, in diesem Sinne eines „Nichts". Für das Faktische selbst heißt das, daß nicht es als das feststellbar Vorhandene Baader als das eigentlich Seiende, das ontologisch Höhere gilt, sondern vielmehr die unsichtbare, ungreifbare Beziehung.[109]

---

[105] A. a. O. SW 8, 230. Siehe dazu auch RPh 38 (SW 1, 258).
[106] Ebenso ist Pascals „coeur" das Organ der Ordnungen; siehe Pensées, fr 793 und oben Anm. 100.
[107] Kant Anhang SW 1, 22, „auch sehe" kursiv gedruckt.
[108] SpD 2, VII (SW 8, 229).
[109] Vgl. SpD 2, VII (SW 8, 229 f.).

Auf diese Ordnung personaler Erkenntnis bezieht Baader nun alle anderen Erkenntnisweisen. In einer „zweiten erkennt es [= das Erkennende] und wird nicht erkannt",[110] dies die Erkenntnis der selbstlosen Natur „unter"[111] dem Menschen; von diesen beiden wird nach Baader „die dritte (in genetischer Ordnung die erste) Erkenntnissweise nicht bestimmt genug [...] unterschieden; nemlich jene, wo das anerkannte (wenn auch nicht erkannte), ergriffene (wenn auch nicht begriffene) Object weder dem Erkennenden gegenüber, noch unter ihm, sondern über ihm, gleichfalls als Auge, steht, und das Erkennende sein Erkanntwerden oder Sein vom letzteren erkennt und weiss, obschon nur von ihm (diesem Höheren) ihm (dem Niedrigeren) gegebene oder aufgegebene Erkenntniss".[112] Nicht die hierin aufgeworfene Frage der Gotteserkenntnis bei Baader aufgreifend, wohl aber im Blick auf den uns hier interessierenden „idealen" und „gemüthvoll-lebendigen" Charakter der Spekulation wird deutlich, „dass ich nicht auf dieselbe Weise, sondern auf eine, das, was über mir ist und dem ich subjicirt bin, auf eine andere Weise das erkenne, was mir subjicirt ist",[113] und dies eben aufgrund meiner unterschiedlichen Beziehung zum einen wie zum anderen, deren Unterschiedenheit im „Gemüth" erkannt wird. Baader selbst faßt dies in die These: „Da ich bei allem Kennen und Erkennen nothwendig bei mir selber sein und mich selber wissen muss, da ich nichts zu erkennen vermag, ohne (unterscheidend) zugleich mich zu erkennen, so muss nothwendig diese meine Erkenntniss eines Andern, von mir Unterschiedenen, jene der Relation meiner zu diesem Andern in sich schließen, und Thomas von Aquino sagt darum mit Recht: ‚Omnis Intelligentia scit, quod est supra se, in quantum est causata ab eo, et quod est sub se, in quantum est causa ejus.'"[114] Ich erkenne nichts anderes, ohne mich in diesem anderen und so mein Verhältnis zu ihm zu erkennen. Diese Erkenntnis der Relation, deren Organ das „Gemüth" ist, das sich in der Idea faßt, bedingt ihrerseits letztlich, d. h. im Anfang, wie und was und also ob erkannt wird.

---

[110] A. a. O. SW 8, 230.
[111] Ebd.
[112] Ebd.
[113] RPh 37 (SW 1, 257).
[114] A. a. O. SW 1, 256, gesperrt gedruckt; „supra se", „sub se" zusätzlich kursiv gedruckt.

Beispielhaft zeigt dies Baader noch einmal an jener Spekulation, die Gott zu erkennen sucht. Die Spekulation fragt nach dem, was ist. Baader sagt nun: „[W]enn eine solche Frage an ein Wesen gestellt wird, das unter dem Menschen steht, [ist] selbe ein Imperativ." Sie wird „aber eine Bitte oder ein Optativ [...], falls der Befragte oder Gesuchte über dem Fragenden steht, wo sodann mein Satz gilt: Speculatio est interrogatio, interrogatio est rogatio, rogatio est oratio", wobei allerdings „mit dem ora ohne das labora so wenig gethan ist, als mit letzterem ohne jenes".[115] Nur dem Gebet, das hier in der Ordnung der idealen und daher gemütvoll-lebendigen Spekulation steht, nur dem Gebet – so die These Baaders –, geht Gott als Gott auf, nur im Gebet ist er zu erkennen. In dieser Konkretheit von „Gemüth" und Erkenntnis vollendet sich denn auch die Konkretheit des spekulativen Begriffs, dessen Bestimmungen „positiv", „central" und „ideal" sich, wie der Gang der Untersuchung im ganzen ebenso wie die Entwicklung der Momente im einzelnen zeigte, nicht aus-, sondern vielmehr einschließen.

2.1.3 Der spekulative Begriff als Begriff der Religion

Uns geht es um die Erhellung dessen, was in Baaders Begriff der „speculativen Dogmatik" geschieht, d. h. was Baader in diesem Begriff begreift, welche Erkenntnis er auf diesen Begriff bringt und wie das Begriffene im Begriff begriffen wird, wie im Begriff erkannt wird. So fragend wollen wir die These einholen, daß Baader im Begriff der „speculativen Dogmatik" Religion und Philosophie eint und unterscheidet. Wie also kommen Religion und Philosophie im Begriff der „speculativen Dogmatik" vor, daß solches mit ihnen geschieht?

Zunächst dachten wir dem nach, was Spekulation und Dogmatik überhaupt miteinander zu tun haben. Wir sahen bzw. fanden – so dürfen wir jetzt sagen – in dem die peripherische Anschauung bzw. Empfindung vermittelnden peripherischen und deshalb Vor-Begriff der Religion als eines historischen Phänomens, daß die Religion einerseits ihres Verständnisses bedarf, wie andererseits in

[115] SpD 4, XV (SW 9, 123); siehe dazu auch SpD 5, III (SW 9, 183 Anm.) und SpD 5, XXII (SW 9, 278). Vgl. Susini, Bd. 3, 202–204.

ihr immer schon etwas verstanden ist. Religion muß auf ihren Begriff gebracht, d. h. nach dem Bedachten: das in ihr Begriffene muß verstanden werden. Solches aber geschieht nach Baader in der „Spekulation", deren Vorgang nachzugehen war. In diesem Vorgang zeigt sich: Dem Verständnis der Religion stellt sich die Aufgabe, das „außerhalb" der Religion, „vor" ihr zu sehen, was sich in der Religion findet, und im selben umgekehrt, das in der Spekulation zu finden, was diese die Religion betrachtend vor sich sieht, d. h. Religion und Philosophie in ihren zentralen Begriff, die Idee der „speculativen Dogmatik", hinein zu vermitteln. In der spekulativen Dogmatik soll nach Baader demnach das (philosophische) Vorverständnis der Religion als historisches Phänomen in das (religiöse) Selbstverständnis der Religion als Religion vermittelt werden. Dieses Selbstverständnis der Religion aber ist nicht einfachhin Konsequenz ihres philosophischen Vorverständnisses, vielmehr vermittelt sich in ihrer Vermittlung durch die Philosophie die Religion selbst. Daß der Vorgang des Erkennenden in seinen Gegenstand getragen ist von dessen Vorgang in ihn, daß eben in der Vermittlung der Philosophie sich die Selbstvermittlung ihres anderen begibt, zeichnet ja nach Baader die „wahrhafte, konkrete Spekulation" aus und unterscheidet sie gerade von der Abstraktion. Wenn daher nur „ideales" Verstehen im besonderen Sinne Baaders, d. h. Verstehen, das auf sich selbst und das zu Verstehende achtet – das also sich zu sich selbst verhält, indem es sich zu seinem anderen verhält –, wahrhaft philosophisches Verstehen ist, so besagt dies für das Verhältnis von Philosophie und Religion in der spekulativen Dogmatik, daß sie – wie der Erkennende und sein Gegenstand – ineinander eingehen und einander inwohnen müssen. Denn nur so wird die Religion in ihrem Eigenen verstanden und auf ihren zentralen und genialen Begriff gebracht, auf jenen Begriff nämlich, der die Religion in ihrer Mitte und aus ihr versteht: in ihm versteht der Verstehende die Religion aus dieser selbst, weil die Religion selbst sich in ihm versteht, und in diesem Begriff versteht der Verstehende die Religion aus sich, weil er sich aus der Religion versteht. Das aber geschieht in ein und demselben Verstehen. Eben so – zentral, genial, ideal – haben sich in der Erörterung des spekulativen Begriffs die Spekulation und das Verhältnis von Erkennendem und seinem Gegenstand gezeigt: Nach Baader geht demnach die Philo-

sophie in die Religion ein, indem sie die Religion in sich eingehen läßt und diese auch wahrhaft in die Philosophie eingeht, welche Gleichzeitigkeit des Vor- bzw. Eingangs in die Mitte des jeweils anderen im Begriff der „speculativen Dogmatik" statthat, so daß wir von diesem Begriff mit Recht sagen können, daß auf ihn Baader die Religion und seine Philosophie gebracht hat.

Zugleich stoßen wir damit zur Antwort auf die Frage durch, was denn mit den „religiösen Hauptbegriffen" und dem in ihnen Begriffenen geschieht, wenn sie „speculativ oder philosophisch"[1] entwickelt werden. In ihrer spekulativen oder philosophischen Entwicklung gehen sie nämlich so in den spekulativen Begriff ein, daß sie im selben aus ihrer Mitte hervorgehen. In der Mitte des anderen gehen sie überhaupt erst als sie selbst – aus ihrer Mitte – auf, d. h. fangen sie als solche an. Dies ist als Grundsatz und Grundgeschehen Baaderschen Philosophierens und Spekulierens im Gang der Untersuchung deutlich geworden und festzuhalten: Im spekulativen Begriff als seinem anderen ist ein jedes als es selbst da, so das Historische als Historisches und alles, was überhaupt nur spekulativ erfaßt wird, so eben auch das Religiöse als Religiöses. Das andere erweist sich als das Unterscheidende des Eigenen.

In diesem Sinne trifft Baader denn auch die Unterscheidung bzw. versteht er das Verhältnis der „speciellen oder eigentlichen Dogmatik", die den „Begriff des Reiches Gottes" behandelt,[2] und der „speculativen oder allgemeinen Dogmatik", die die „religiösen Hauptbegriffe" entwickelt.[3] Die religiösen Hauptbegriffe „speculativ oder philosophisch" entwickeln heißt nach Baader sie „gleich anfangs von allen irreligiösen Beimengseln [...] säubern, über welche man erst im Klaren sein muss, bevor die speculative Dogmatik [im weiteren Sinne] für ihr Hauptgeschäft (der Entwickelung des Begriffs des Reiches Gottes) festen und sicheren Boden gewinnen kann".[4] Zunächst stehen diese Begriffe als Begriffe des Verhältnisses von Mensch und Welt und Gott[5] selbst unter jenem

[1] S. o. 121 f.
[2] Vgl. SpD 1 Vorrede (SW 8, 9); s. o. 121.
[3] Vgl. ebd. und SpD 2, I (SW 8, 202).
[4] SpD 1 Vorrede (SW 8, 10).
[5] S. o. 121.

Grundgesetz Baaders, daß etwas nur in seinem anderen es selbst ist, so daß Mensch, Welt und Gott nur in ihren Beziehungen zum jeweils anderen als sie selbst aufgehen. Ja weil Religion das Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott besagt, das zwischen ihnen in der Welt spielt, ist überhaupt nur von Religion zu sprechen. Wenn nun die Philosophie, nach Baader jene, in der wahrhaft spekuliert wird, die religiösen Hauptbegriffe „gleich anfangs von allen irreligiösen Beimengseln" säubert, so heißt das für jene Begriffe, daß sie von Anfang an, noch bevor also die spezielle Dogmatik sie aus der Offenbarung entwickelt, religiöse Begriffe sein sollen. In der Spekulation kommt demnach das Religiöse als Religiöses, in seinem Eigenen, vor und wird es von Nicht-Religiösem oder Ir-Religiösem unterschieden: Die Unterscheidung der Religion geschieht in der Philosophie.

Dieses Geschäft der Philosophie aber hat nicht nur Bedeutung für die religiösen Hauptbegriffe der allgemeinen Dogmatik, vielmehr geht die Philosophie als Vorgeschichte der speziellen Dogmatik in die Geschichte der letzteren mit ein, will sagen wird sie wichtig für die Entwicklung des Reich Gottes Begriffs selbst, wenn die Dogmatik sich erst philosophisch über die religiösen Hauptbegriffe „im Klaren sein" muß, bevor sie „für ihr Hauptgeschäft [den] festen und sicheren Boden" der Philosophie betreten kann. Baader folgert: „Dem Theologen kann es [...] nur willkommen sein, wenn er durch folgende geschiedene Bearbeitung der speculativen Dogmatik, bei welcher man die Speculation frei gewähren liess", indem man sie nämlich von der falschen „Gebundenheit"[6], will sagen von der Befangenheit, Verschlossenheit und Isolierung der Abstraktion freihält, damit sie sich wieder frei und aufrichtig der Tradition und dem Glauben verbinden kann,[7] „die doppelte Ueberzeugung gewinnt, dass diese, obschon ihm unentbehrliche, Wissenschaft doch weder ausschliesslich für ihn, noch ausschliesslich von ihm ihre Gestaltung zu erlangen hat".[8] Die Spekulation ist dem Theologen „unentbehrlich", d. h. doch, ohne die Spekulation kann der Theologe sein eigenes Geschäft nicht betreiben, kann er nicht

---

[6] SpD 2, I (SW 8, 204), gesperrt gedruckt; s. o. 137–139.
[7] Vgl. SpD 2, I (SW 8, 205).
[8] SpD 1 Vorrede (SW 8, 10).

tun, „wozu er gemacht ist".[9] Die Theologie ist nicht in ihrem Eigenen, solange dies nicht von ihrem anderen als solches unterschieden ist. Daß die spekulative Dogmatik „weder ausschließlich für [...] noch ausschließlich von" Theologen zu gestalten ist, besagt darüber hinaus ein Zweifaches: einmal daß die in der Spekulation entwikkelten religiösen Hauptbegriffe auch „für" andere etwas bedeuten, ihnen etwas sagen: die Spekulation als Vorgeschichte der Dogmatik wird so zum Ort und Medium der Kommunikation derer in und derer außerhalb der Theologie, der Ort, an dem die Theologie zum Einsprung in sich und ihre Sache einlädt und an dem die anderen diese Einladung hören und verstehen; zum anderen heißt das, daß der Begriff der Religion deshalb auch „von" anderen zu „gestalten" ist; denn das, was die Spekulation als Vorgeschichte der Dogmatik sieht und sehen läßt, ist nichts anderes als das, was auch die Dogmatik sieht und sehen läßt. Und doch läßt die Dogmatik vom Selben „mehr" sehen, insofern einerseits die Kontinuität und Einheit des Denkens und die Kompatibilität der bedachten Phänomene erst in der Geschichte der Dogmatik selbst hell sind, d. h. die Vorgeschichte der Spekulation als Vorgeschichte der Geschichte der Dogmatik erst aufgeht, wo erstere in letztere eingegangen ist, und insofern andererseits dem Denken und allem, was ist, in diesem Geschehen die Steigerung ins Selbe widerfährt, welche Steigerung eben vor allem das „Mehr Sehen" der Dogmatik ausmacht.

So gilt für den anfänglich philosophischen Charakter der Dogmatik, d. h. für die Philosophie als Vorgeschichte der Theologie in der Entwicklung der religiösen Hauptbegriffe, daß dieser erst offenbar wird, wo die Philosophie selbst als wahre Spekulation in der Theologie vollendet, d. h. selbst Ereignis der Theologie, ihre Geschichte ist.[10] In zweifacher Hinsicht desselben unterscheidet sich also die Philosophie im Hinblick auf das Eigene der Theologie, ein-

---

[9] Vgl. Anselm von Canterbury, Proslogion, cap. 1: „et nondum feci, propter quod factus sum"; handelt es sich auch bei Baader um eine methodische Anweisung, bei Anselm hingegen um eine heilsgeschichtliche Aussage, so kann doch die formal ähnliche Struktur dieser Aussagen der Anlaß sein, an die Redeweise Anselms zu erinnern.

[10] Vollenden wird sich diese unsere „Spekulation" selbst also auch erst, wo wir mit Baader in das Geschehen der Religion eingetreten sind. Siehe unten 2.3.2. Ebenso ist die Unterscheidung von Christentum und Religion an dieser Stelle noch nicht ausdrücklich vollzogen; sie wird weiter unten zu behandeln sein,

mal als deren Vorgeschichte, d. h. als Verstehen der Theologie vor der Theologie, als ihr „religiöses" *Vorverständnis*, zum anderen als Geschichte der Theologie selbst, d. h. als Verstehen der Theologie aus der Theologie, als ihr „christliches" *Selbstverständnis*, dies aber als ein und dasselbe Verstehen. Die spekulative Dogmatik kommt also in Baaders Philosophie bzw. Spekulation vor als sich ins Vorverständnis zurücknehmendes, in es „zurückgehendes" Selbstverständnis der – für Baader in diesem Zusammenhang immer schon christlichen – Religion und als deren Selbstverständnis vorbereitendes, es antizipierendes Vorverständnis, d. h. als jener zentrale Begriff, der „auf alle anderen regressiv oder anticipirend wieder weiset und führt".[11] Vorverständnis und Selbstverständnis sind sich hier gegenseitig nachzeitig: zum einen geht das Vorverständnis aus dem Selbstverständnis, zum anderen das Selbstverständnis aus dem Vorverständnis hervor. Nur jenes Vorverständnis aber trägt ins Selbstverständnis, welches seinerseits vom Selbstverständnis getragen ist. Der Ansatz des Zirkels liegt in der Mitte des Selbstverständnisses.

Wie aber ist diese Einheit und Unterscheidung der spekulativen Dogmatik als Vor- und Selbstverständnis der Religion näherhin zu denken? Welcher Art ist demzuvor überhaupt das Verhältnis von Vorverständnis und Selbstverständnis? Vorverständnis und Selbstverständnis sind zwei Hinsichten aufs Selbe bzw. Ansichten desselben. Beide verstehen auf je eigene Weise ein Selbes. Im *Vorverständnis* ist der Verstehende dem Zu Verstehenden als seinem anderen gegenüber. Außerhalb des Zu Verstehenden betrachtet er es also von außen. Daß er es aber nur so versteht, ist dem Vorverstehenden hell. Im Gegensatz zum bloß Vorverstehenden, der, was und wie er sieht, als die Sache selbst behauptet, weiß er, daß er noch nicht (ganz) und doch schon (soviel) versteht, daß er eben gerade dieses und nicht jenes versteht. Was er sieht, ist zwar alles, was er von sich her sehen kann, aber doch nicht das Ganze des Zu Verstehenden selbst, wie es sich von sich her sehen läßt. Vorverständnis als Vorverständnis, d. h. in seinem eigenen Selbstverständ-

---

s. u. 2.3. Soviel aber ist bereits deutlich, daß nämlich die Religion selbst wie auch die Philosophie in der Geschichte der Dogmatik ins Christentum gesteigert und vollendet und also als von Anfang an christliche Religion hell wird.

[11] SpD 1 Vorrede (SW 8, 11).

nis, ist der Zeit des Verstehenden nach früher als das Selbstverständnis des Zu Verstehenden selbst, ohne daß jedoch letzteres als die unausweichlich ankommende Zukunft des ersteren von ihm her in seiner Zeit einzuholen wäre. Vorverständnis ist Entwurf auf Selbstverständnis hin, Entwurf aber, der als solcher nicht vom Vorverständnis, sondern nur vom Selbstverständnis her eingelöst werden kann. Im *Selbstverständnis* sind Verstehender und Verstandenes ein und dasselbe. Insofern nichts mehr zwischen ihnen ist, ist nichts außerhalb ihrer, ist das Selbstverständnis absoluter, d. h. hier alles umfassender Innenraum. Der Verstehende versteht sich und alles aus dem Verstandenen, das Verstandene versteht sich und alles aus dem Verstehenden. Die Zeit des Verstandenen wird die Zeit des Verstehenden und umgekehrt: Verstehender und Verstandenes sind einander gleichzeitig. Wahrhaft umfassender Innenraum, wahrhafte Gleichzeitigkeit und damit wahres Selbstverständnis sind jedoch nur, wo das Selbstverständnis sich nicht als bloßen Innenraum ver- und anderes ausschließt und wo Verstehender und Verstandenes sich nicht einander bloß gleichzeitig in die Zeitlosigkeit verflüchtigen und so gar nicht mehr in der Zeit und deren Nacheinander vorkommen. Das Selbstverständnis muß sich also ins Außen seines anderen auslegen, damit wahrhaft alles in ihm und es alles in allem ist; Verstehender und Verstandenes müssen auf neue Weise auseinandertreten und einander nachzeitig werden, damit sie sich wirklich gleichzeitig sind; mit anderen Worten das Selbstverständnis muß ins *Vorverständnis* seines anderen zurückgehen bzw. sich in anderes „aussprechen", um wahrhaft in sich als Selbstverständnis einzugehen bzw. sich selbst als solches „einzusprechen"[12]. Wo also das Vorverständnis des Vorverstehenden ins Selbstverständnis vor- und eingeht, ist dieser Vorgang getragen vom Vorgang des Selbstverständnisses ins Vorverständnis und ist er Mitgang mit dem Vorverständnis ins Selbstverständnis.

Was heißt das aber für die spekulative Dogmatik als Vor- und Selbstverständnis der Religion? Wir sahen: Die Spekulation unterscheidet die Religion an ihrer Peripherie, in ihrem Außenbezug von

[12] Baaders Rede von „aus- bzw. einsprechen" hat ihren Ort in seiner Lehre von der Produktion, auf die weiter unten 2.2.1 eigens einzugehen sein wird. Siehe dazu die im Registerband unter „Production" (SW 16, 397–399) und „Inneres" (SW 16, 263–265) angeführten Texte.

anderem, wie sie sie im selben in ihrer Mitte, in ihrem Innenbezug mit sich selbst eint. Das Vorverständnis sieht die Religion gerade nicht in sich, in ihrer einen Mitte, sondern im Kontext des anderen, außerhalb der Religion, als etwas unter anderem; dies kann es aber nur, weil es darin doch die Religion als Religion versteht. Vorverständnis versteht die Religion in ihrem anderen als das andere und doch selbe dieses anderen, denn die Religion sagt ihrem anderen etwas, wo sie sich sagt, und Vorverständnis versteht sich selbst „vor" der Religion als das andere und doch selbe der Religion, denn die Religion sagt das andere, wo sie sich sagt. Ins andere und in ihm spricht sie sich aus. Das Selbstverständnis hingegen – will sagen das Selbstverständnis der Religion, in welchem der religiöse Mensch sich selbst versteht – versteht die Religion selbst, indem es sich selbst versteht, und es versteht sich selbst, indem es die Religion versteht. Vorverständnis und Selbstverständnis gehen so in der spekulativen Dogmatik auf als peripherischer – aber nicht bloß peripherischer – und zentraler Begriff der Religion. Als solche setzen sie sich wechselseitig voraus, welches Geschehen zweier gegenläufiger, gegenläufig aber ineinander gehender Bewegungen jenes eine Geschehen jeder idealen Spekulation, hier das der „speculativen Dogmatik", konstituiert, mit dem allererst die „Vollständigkeit einer Erkenntniss [...] eintritt".[13]

Was für ein Begriff also ist der Begriff der spekulativen Dogmatik bzw. was legt er im Baaderschen Verständnis von Spekulation über das bisher Erhobene hinaus frei? Wir sahen: Zur Vollständigkeit der Erkenntnis gehören die Erkenntnis des Außen und die des Innen einer Sache, wie zu deren vollständiger Manifestation die äußere und innere Manifestation. Dies erhoben wir bereits in der Erörterung der Zentralität der wahren Spekulation. Auch der

---

[13] SpD 3, XI (SW 8, 352). Zum Verhältnis Vorverständnis–Selbstverständnis siehe Zeit SW 2, 84 Anm. Baader spricht hier statt von Vorverständnis von „vorstellender" oder auch „ausbreitender oder erfassbarer Kraft" und statt von Selbstverständnis von „enthaltender Kraft" als sich aber im selben Verhältnis wechselseitig bedingende Kräfte. Baaders Terminologie ist auch hier wieder am Modell von Innen und Außen orientiert. Beide Kräfte bilden gemeinsam in ihrer Beziehung „die Grundlage für das [...], was man den Spiegel eines Wesens nennt". Siehe zum Ganzen auch die „im Gespräch mit Bonaventura" entwickelte Einheit und Unterscheidung der Ansätze in K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg i. Br. 1975, 43–59.

Idealität der Spekulation liegt jenes Modell von Innen und Außen zugrunde, insofern ich in der Idea vor mir sehe, was ich in mir finde (Einschluß der Empfindung im Sehen), und in mir finde, was ich vor mir sehe (Einschluß des Sehens in der Empfindung), also jeweils ein Innen mit einem Außen vermittelt wird, und zwar mein Innen mit meinem Außen, das Innen des Erkenntnisgegenstandes mit seinem Außen, mein Innen mit dem Innen des Gegenstands und mein Außen mit seinem Außen.[14] Das eben geschieht in der idealen Spekulation und daher auch im Vor- und Selbstverständnis. In Baaders Begriff der Spekulation versteht die Philosophie sich selbst als ihr eigenes Vorverständnis im Vorverständnis ihres anderen, d. h. sie ist erst in sich und bei sich, wo sie außer sich in ihrem anderen ist. „Bloß" in sich, wäre sie so gerade „außer" sich bzw. nicht bei sich und im selben auch außerhalb ihres anderen. Dies aber ist Baaders Begriff von Abstraktion. Von daher ist Philosophie als Vorverständnis immer neuer Anlauf ihres Selbstverständnisses und des Verständnisses ihres anderen, so auch der Religion. Als solcher Anlauf setzt sie von außerhalb bzw. „von unten"[15] an. Das Innen bzw. „Oben" aber liegt nicht einfachhin auf der Linie bzw. in der Konsequenz dieses Ansatzes. Solches versteht die Philosophie nur, wo sie sich selbst bereits so verstanden hat. Sie ist daher immer schon über sich hinaus, ins Außen, in ihr anderes vorgegangen; und in ihr anderes aus dessen Außen eingehend geht sie in sich selbst ein. Anderes aus dessen Mitte, d. h. es selbst verstehend, versteht die Philosophie sich selbst und ihr Vorverständnis als Vorverständnis ihres Selbstverständnisses. Von daher ist Philosophie im Selbstverständnis der spekulativen Dogmatik Einholung bzw. Eingeholtwerden ihres Vorverständnisses und dessen der Religion ins Selbstverständnis der Religion. So von der Religion her sich selbst verstehend setzt Philosophie „von oben" bzw. von innen an. Im selben aber versteht sie, daß dieses Selbstverständnis wiederum ihr neues Vorverständnis ist. Denn es ist ja ihr Selbstverständnis, je neu über sich hinauszugehen. Von daher ist Philosophie als ihr eigenes und ihres anderen Selbstverständnis sich und das andere ins Außen, ins Außen aber des Innen überschreitendes, d. h. sich ins

[14] Vgl. a. a. O. SW 8, 349–352.
[15] Siehe Hemmerle, Bonaventura, 43 f.

Vorverständnis aussprechendes Selbstverständnis. Nur wo das eine und selbe Selbstverständnis der Philosophie und der Religion sich ins Vorverständnis ausspricht, versteht es sich wahrhaft selbst. Philosophie als Selbstverständnis der Religion setzt so in der spekulativen Dogmatik „von oben" und „von unten" zugleich an. Im Ansatz von oben wird der Ansatz von unten mitumfangen.[16] Erneut zeigt sich hier für Philosophie und Religion: ein jedes ist nur in sich (es selbst), wo es außer sich (in seinem anderen) ist.

Selbstverständnis geht vor ins Vorverständnis und Vorverständnis ist nur Anlauf von Selbstverständnis, zugleich aber das im Selbstverständnis je Bleibende. Darin sieht ein Inneres sich selber nur, indem es ein ihm Äußeres sieht. Und nur indem es ein ihm Äußeres sieht, sieht es sein Sich Sehen. Nur im Aussprechen geschieht das sich Einsprechen, und nur das Einsprechen trägt das Aussprechen. Vorverständnis und Selbstverständnis, Einsprechen und Aussprechen, Ansatz von oben und Ansatz von unten tragen einander, aber tragen einander auf verschiedene Weise. Sie sind umfangen vom Selben, ohne ineinander zu fallen. Dieses grundsätzliche Verhältnis zueinander thematisiert Baader, wie er es sehr oft tut, in einem Bild, und zwar in dem des Spiegels. Um diese Verhältnisse zu sehen, müssen wir seine Lehre vom Spiegel, die zugleich seine Lehre vom Spekulativen der spekulativen Dogmatik ist, entfalten.

Sich sehen und sich sehen lassen als ein und dasselbe Geschehen, solches begibt sich im „Spiegel"[17], weshalb denn nach Baader Erkenntnis erst im Spiegel „vollständig" wird. So nämlich deutet er die Etymologie von „Spekulation": „Was übrigens das Wort: Speculiren, als von Speculum oder Spiegel abgeleitet betrifft, so muss

---

[16] Vgl. a. a. O. 59. Siehe auch Susini, Bd. 3, 83–113.

[17] Vgl. SpD 5, III (SW 9, 182) u. ö. Zur Motivgeschichte siehe A. Langen, Zur Geschichte des Spiegel-Symbols in der deutschen Dichtung, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift (1940), 269–280; ders., Zur Lichtsymbolik der deutschen Romantik, in: Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag F. von der Leyens, hrsg. von H. Kuhn/K. Schier, München 1963, 447–485; H. Leisegang, Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 4 (1949), 161–183; H.-P. Neureuter, Das Spiegelmotiv bei Clemens Brentano, Frankfurt a. M. 1972; H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 3. Aufl. Tübingen 1972, vor allem 216 und 441 f. zur Metaphorologie der Licht-Metaphysik und zur Begriffsgeschichte des Spekulativen.

man wissen, dass die Vollständigkeit einer Erkenntniss erst dann eintritt, wenn die sich wechselseitig Erkennenden éinem und demselben Höheren (Inneren) als Spiegel dienen (zu einem solchen zusammengehen), so wie sie abwärts (nach Aussen) sich in einem gemeinsamen Spiegel wieder finden."[18]

Als Spiegel und im Spiegel wird Erkenntnis vollständig, d. h. als und im Spiegel ist alles in ihr, was in sie hineingehört, damit wahrhaft erkannt wird. Im Spiegel kommen so alle Momente der Spekulation zusammen und geht die Einheit der Spekulation als Einheit ihrer Momente auf. Voll aber ist die Spekulation mit all ihren Momenten und in ihnen, wo sie mit ihrem anderen und den vielgestaltigen Beziehungen zu diesem anderen voll ist. Dort, wo die Spekulation voll ist, geschieht Erkenntnis, fängt Erkenntnis an. Ihr sich von anderem Erfüllenlassen bzw. von anderem Erfülltwerden ist die Geschichte, die sie immer schon durchlaufen und auf den Begriff gebracht hat, wo sie anderes auf den Begriff bringt, d. h. in ihre Geschichte vorgeht. In ihrem Vorgang holt die Spekulation anderes und geht sie selbst in sich ein, wird sie, was sie schon ist. Ebenso erschließen sich ihr im Vorgang dessen Dimensionen, die Beziehungen zum Höheren oder Niederen oder dem neben ihr, als von Anfang an erschlossene. Daß aber das Geschehen der Spekulation ein Höheres und Inneres spiegelt, welches in ihm sich sieht und die sich Erkennenden also ihr Gesehenwerden sehen und daß sie ihrerseits sich in einem Niedrigeren und Äußeren spiegeln, sich in ihm sehen, dieses Ziel aller Spekulation kommt überhaupt nur in Sicht, wo die Spekulation als gemütvoll-lebendige überhaupt um sich, nach oben und nach unten sehen will, d. h. im Gemüt diese Dimensionen und sich ihnen aufschließt. „Um die Bedeutung des Speculirens (von Speculum) zu begreifen, muss man wissen, dass Lugen (Schauen) und Lusten dieselbe Wurzel haben."[19]

Denken wir diesen Verhältnissen vom Geschehen des Spiegels her noch einmal nach. Im Spiegel sehe ich mich in anderem, d. h. ich sehe anderes, denn ich sehe den Spiegel, der also von mir gesehen wird. Indem ich aber den Spiegel sehe, sehe ich mich als den, der im Spiegel zu sehen ist und also seinerseits gesehen wird, d. h. ich sehe

[18] SpD 3, XI (SW 8, 352).
[19] SpD 3, IX (SW 8, 342 Anm.).

mein Gesehenwerden, worin ich sehe, daß ich überhaupt gesehen werden kann. Weil ich nun zu sehen bin und gesehen werde, sehe ich mich als den, der mich aus dem Spiegel anblickt, der also mich sieht, d. h. ich sehe mein Mich-sehen, in welchem Sehen ich sehe, daß ich überhaupt sehe. Daraus folgt: Mich im Spiegel sehend sehe ich, daß ich überhaupt gesehen werden kann und auch gesehen werde; gesehen werdend sehe ich, daß ich überhaupt sehe. Ich sehe also, daß ich überhaupt nur sehe, indem ich überhaupt gesehen werde. Dies aber sehe ich, und also sehe ich in diesem Sehen, daß ich immer schon gesehen werde, ohne daß dieses Mich-sehen hinwiederum von mir gesehen wird. Dreifach kommt demnach das Ich im so verstandenen Sehen des Spiegels vor: im Spiegel, vor dem Spiegel und als Spiegel. Im Spiegel aber spiegelt sich mein Vor dem Spiegel Sein, vor dem Spiegel sehe ich mich im Spiegel, und vor dem Spiegel mich im Spiegel sehend bzw. im Spiegel mich vor dem Spiegel spiegelnd bin ich der sich so in anderem spiegelnd selbst anderes in sich Spiegelnde. Anderes ist in mir mir gegenüber.

Voll entfaltet wird dieses Geschehen des Spiegels und in diesem Sinne „voll" wird daher der Spiegel, so Baader, in der Erkenntnis zweier sich wechselseitig Erkennender.[20] Denn jenes ist mein wahrhaft anderes als Spiegel und so das eigentliche Objekt der Erkenntnis, das selbst sieht und das selbst Auge ist, das mich anblickt, und sich in mir spiegelt. Jener Spiegel also, in dem als in seinem anderen das Ich dieses andere sehend sich so sieht, daß das anderes es sieht, das Ich also von ihm gesehen wird, ist das Auge eines anderen Sehenden. Hierin ereignet sich die volle Gegenseitigkeit des Geschehens. Sehend verliere ich mich im anderen, werde ich – im Sehen, d. h. Sich Verlieren des anderen in mich – gesehen, d. h. gefunden, und sehe ich den mich Sehenden in meinem Sehen findend, daß ich in seinem Sehen gefunden werde. Einander sehend sehen wir uns selbst und unser Sehen, indem der eine vom anderen und das Sehen des einen vom Sehen des anderen gesehen werden. Anders dort, wo ich mich in anderem und dieses andere sehe, aber nicht vom anderen und also nur von mir selbst gesehen werde. Diese Erkenntnis ist insofern einseitig, als wohl der Erkennende sein Erkanntes erkennt,

[20] Vgl. SpD 2, VII (SW 8, 229–234); SpD 3, VIII (SW 8, 336–340); SpD 3, XIII (SW 8, 358–361).

aber nicht von ihm erkannt wird. Schließlich wieder anders dort, wo ich mich und anderes so in mir sehe, daß ich das andere in mir sehend mich im anderen in mir verliere und vom anderen in mir gesehen werdend mich von ihm in mir in seinem Mich-Sehen gefunden finde, ohne jedoch dieses andere und sein Sehen zu sehen, d. h. es in mir zu finden. Auch diese Erkenntnis ist auf ihre Weise einseitig, insofern der Erkennende wohl sein Erkanntsein, nicht aber den ihn Erkennenden erkennt.[21] Daß die sich wechselseitig Erkennenden sich wahrhaft gegenseitig auf die oben beschriebene Weise sehen, geht ihnen nur auf, d. h. sehen sie wiederum nur, wo sie nach Baader sich und ihr Einander Sehen in einem anderen, ihnen also Äußeren sehen; denn erst in ihm können sie überhaupt erst als solche gesehen werden. Im Spiegel dieses anderen sehen sie ihr Sich-Sehen und also, daß sie überhaupt sehen, welches Überhaupt Sehen ihr immer schon Gesehenwerden bezeugt. So gilt auch hier: Vor dem Spiegel sich im Spiegel sehend bzw. im Spiegel sich vor dem Spiegel spiegelnd sind sie sich so im anderen spiegelnd selbst anderes in sich Spiegelnde. Solchermaßen dienen „die sich wechselseitig Erkennenden éinem und demselben Höheren (Inneren) als Spiegel [...], so wie sie abwärts (nach Aussen) sich in einem gemeinsamen Spiegel wieder finden".[22]

Dieses Geschehen zweier gegenläufiger, gegenläufig aber ineinandergehender Bewegungen konstituiert die Idee der spekulativen Dogmatik wie die ideale Spekulation überhaupt, denn in ihm tritt die „Vollständigkeit einer Erkenntniss"[23] ein. Für die spekulative Dogmatik heißt das konkret: Wo Menschen einander erkennen, verlieren sie sich ineinander und finden sie einander, wie sie sich von Gott gefunden finden und sich selbst in der Welt finden. Sie erkennen, daß sie immer schon gefunden, d. h. z. B. auch „historisch", sein müssen, damit sie sich finden, d. h. eben sich erkennen bzw. „begreifen". Sie finden sich in der Welt als in Gott Gefundene bzw. werden in Gott gefunden als sich in der Welt Findende. Baader formuliert diesen Zusammenhang nicht weniger streng, wenn er sagt: „Insofern der Mensch zum Erkanntwerden und zum Erken-

[21] Vgl. SpD 2, VII (SW 8, 230) u. ö.
[22] SpD 3, XI (SW 8, 352).
[23] Ebd.

nen bestimmt ist, und das höhere System sich in ihm, und er sich im niedrigern System spiegeln soll, insofern ist auch sein Erkennen an sein Erkanntwerden, und das Wie seines Erkennens [...] an das Wie seines Erkanntwerdens bedungen. Findet Gott sich nicht mehr in ihm, so findet auch er sich nicht mehr in der ihn umgebenden Natur zurecht."[24] Der Mensch also steht bei Baader in der Mitte zwischen Gott und der Natur. Positiv ist die so verstandene spekulative Dogmatik, insofern in ihr gilt, daß der Mensch im Sich-verhalten zur Welt Fakten in seiner Beziehung zu Gott und im Sichverhalten zu Gott Fakten in seiner Beziehung zur Welt setzt. Diese Fakten aber kommen ihrerseits als Fakten in der Ordnung des Faktischen, d. h. in der Welt vor; in ihr haben sie ihren Ort. Andererseits wird darin das Faktische selbst und der solche Fakten setzende Mensch vom bloß Faktischen befreit, denn nun bedeutet ja alles Faktische etwas, d. h. sagt es mehr als nur sich selbst. Die spekulative Dogmatik bewährt sich als zentrale Spekulation, da sich in ihr das Ineinander der Beziehungen von Mensch und Welt und Gott so begibt, daß die Geschichte von Mensch, Welt und Gott auf je eigene Weise – weil aus je eigener Ursprünglichkeit – in Mensch, Welt und Gott spielt und daß sich im selben das menschliche Dasein als In der Welt Sein und dieses In der Welt Sein von Gott her auf Gott hin ereignet. Ideal ist die spekulative Dogmatik, weil in ihr der Mensch sich so in der Mitte des Beziehungsgeflechts findet, daß er sich als den die Beziehungen Anfangenden sieht. Es liegt also an ihm, ob die Beziehung von Mensch, Welt und Gott statthat oder nicht. Diese Entscheidungssituation ist die Situation seines Anfangs und darin des Anfangs der Beziehungen wie des Ganzen überhaupt. Der Mensch ist der in seinem Gemüt vom Ganzen Angegangene, wo sein Gemüt so entwickelt ist, daß er sich auf Mensch, Welt und Gott bezogen sieht und im selben dieses Bezogensein als sein sich auf Mensch, Welt und Gott und diese aufeinander Beziehen ergreift.

Im Begriff der spekulativen Dogmatik wird so deutlich, wie Baader das Verhältnis von Philosophie und Religion faßt, welcher Weise des Philosophierens sich Religion als Religion zeigt und wie Religion in solchem Philosophieren vorkommt. Religion kommt

[24] ThdErk 25 (SW 1, 56).

aber in der Philosophie eben „außerhalb" ihrer selbst, in ihrem anderen vor. In der Philosophie als ihrem anderen wird sie jedoch in ihrem Eigenen unterschieden, so daß dort, wo die Philosophie in die Religion vorgeht, erstere dem Vorgang der letzteren in erstere nachgeht, in welchem Vorgang der Religion diese ins Selbe, nämlich in ihr Selbstverständnis gesteigert wird. Im Vorgang in die Philosophie, die ihrerseits in die Religion vorgeht, wird die Religion erst, was sie schon ist. Diese eine und selbe Geschichte des Vorgangs von Philosophie und Religion ineinander ist das, was der Begriff der spekulativen Dogmatik begreift. Diese Geschichte als philosophische Vorgeschichte der Religion begreifend ist der Begriff der spekulativen Dogmatik philosophischer Begriff der Religion. Dieselbe Geschichte aber zeigte sich im Bedenken der Spekulation als Spiegel darüber hinaus als die Geschichte der Philosophie selbst, die also ebenfalls in der spekulativen Dogmatik auf ihren Begriff gebracht wird, d. h. in ihrem anderen zu sich selbst kommt. Die Geschichte der spekulativen Dogmatik als philosophische Vorgeschichte der Religion ist somit im selben als religiöse Vorgeschichte der Philosophie zu begreifen, ihr Begriff demnach als religiöser Begriff der Philosophie. Das heißt: der Begriff der spekulativen Dogmatik begreift Baaders philosophisches Vorverständnis der Religion (als religiöses Selbstverständnis) und sein religiöses Selbstverständnis der Philosophie (als philosophisches Vorverständnis).

2.1.4 Der anthropologische Standpunkt der spekulativen Dogmatik

Solchermaßen geht Baader in der spekulativen Dogmatik vor. Was die spekulative Dogmatik in ihrem Vorgang sehen läßt, ist bedingt von der Art ihres Hinsehens und vom Standpunkt des Sehenden. Die Weise des Sehens oder auch seine „Farbe"[1] ist ihrerseits bestimmt von der Stelle, an der der Sehende steht. Anders und also als anderes sehe ich nämlich von unten, von außen oder bevor ich etwas verstehe, liebe, glaube das Verstehen und das Verstandene, die Liebe und das Geliebte, den Glauben und das Geglaubte, anders und als anderes von oben, von innen oder wenn ich ver-

[1] SpD 2, VII (SW 8, 229).

stehe, liebe, glaube. „Denn allerdings erkenne ich Gott, die Welt, die Sünde und den Teufel anders vor der geschehenden Union (vor dem mich Einlassen mit ihnen), anders in ihr, anders endlich nach der wieder geschehenen Trennung."[2] Daß also die spekulative Dogmatik so vorgeht, wie sie vorgeht, liegt daran, daß Baader in ihr den „anthropologischen Standpunct"[3] faßt. Umgekehrt macht die Weise des Vorgangs der spekulativen Dogmatik deutlich, wo und wie Baader ansetzt, was für einen Standpunkt er mit seinem „anthropologischen Standpunct" einnimmt. Was also besagt der von uns erhobene Begriff der spekulativen Dogmatik für Baaders anthropologischen Standpunkt? Wie wird der anthropologische Standpunkt eingeführt?

Die Erkenntnis der spekulativen Dogmatik, so sahen wir, ist weder bloß historisch-empirisch noch bloß abstrakt-theoretisch, sie geschieht nicht in der Historie oder der Idee, sondern in der Beziehung. Sie steigt ein in jene „Relationen", in denen überhaupt nur etwas anfängt und ist,[4] wird solchermaßen einsteigend selbst relational und Ereignis der Relationen dessen, was ist. Die Erkenntnis der spekulativen Dogmatik geschieht in der Mitte, denn die Mitte ist der Ort der Beziehung und also der Standpunkt der Betrachtung. So zeigt die spekulative Dogmatik insbesondere für die Verhältnisse von Philosophie und Theologie, Religion und Spekulation, daß diese sich selbst gegenseitig jeweils in der Mitte tragen. Weder ist die Religion ohne die Spekulation noch diese ohne jene, was sie sind, und weder ist die Religion auf die Spekulation noch diese auf jene zu reduzieren. Nur in der Mitte des jeweils anderen, das aber eben seinerseits wieder in der Mitte des anderen ist, tragen sie sich selbst gegenseitig. Auf diese Weise vermitteln sie sich gegenseitig wie Vorverständnis und Selbstverständnis. Der Vorgang beider ineinander geht auf im und als das Geschehen der Spekulation. Baaders Begriff der spekulativen Dogmatik läßt demnach sehen: Spekulation geschieht in der Mitte als Ereignis von Mitte; Spekulation heißt Vermittlung, indem das eine sich im anderen zu sich selber vermittelt und dadurch das andere zu sich vermittelt,

---

[2] SpD 1, XIV (SW 8, 127).
[3] SpD 2, V (SW 8, 201); siehe auch SpD 1, VII (SW 8, 59) bzw. a. a. O. SW 8, 63 Anm.; SpD 1, VIII (SW 8, 79) u. ö.
[4] Vgl. SpD 2, I (SW 8, 202 Anm.).

worin beide vom Grund aller Vermittlung und allen Seins, vom „Positiven par excellence" vermittelt sind. In der Vermittlung zweier aneinander zu sich selbst wiederholen sie ihr immer schon zueinander und zu sich selbst Vermitteltsein – Wiederholung hier als Steigerung zu sich selbst in ihre Beziehung verstanden – und vermittelt sich der Grund aller Vermittlung selbst. Diese Verhältnisse werden offenbar im „Spiegel". Im Spiegel laufen alle Linien zusammen, in ihm werden sie sichtbar. Im Spiegel also sehe ich das ganze Beziehungsgeflecht. Dieser Spiegel aber ist nach Baader der Mensch. Der Mensch ist in der Welt als Spiegel Gottes aufgerichtet. Als Spiegel steht der Mensch in der Mitte zwischen Gott und der selbstlosen Natur bzw. der Welt. An dieser Stelle kommt der Mensch bei Baader vor. Sie bezeichnet er als seinen „anthropologischen Standpunct".

Ebenso wie Baaders anthropologischer Standpunkt, der ja ein vermittelnder Standpunkt ist, hat auch die Phänomenologie der Mitte Baaders Lehre vom Spiegel zur Voraussetzung. Für den Zusammenhang unserer Untersuchung wird also an dieser Stelle deutlich, wo die Bedingung der Phänomenologie der Mitte gegeben ist. Die Phänomenologie der Mitte stimmt unter der Bedingung, daß die Lehre vom Spiegel gilt. Es muß möglich sein, daß Mitte sich in Sphäre und Peripherie, daß Peripherie sich in Sphäre und Mitte spiegelt, und es muß möglich sein, daß Gott, Mensch und Welt sich ineinander spiegeln, wenn die Phänomenologie trifft. Es gilt aber auch die Umkehrung, daß eine solche Phänomenologie der Mitte gar nicht anders möglich ist als unter dieser Bedingung. Denn es gibt keine Phänomenologie von Mitte, wenn sich nicht in der Mitte das spiegelt, was sich in ihr vermittelt und darin diese Mitte konstituiert. Phänomenologie der Mitte, Baaders Begriff der spekulativen Dogmatik, anthropologischer Standpunkt und Lehre vom Spiegel bilden so einen unauflösbaren Zusammenhang.

2.2 Konstitution des Menschen als Mitte: Dynamische Genese des Menschen

Bereits der „historische Vorbegriff" des anthropologischen Standpunkts legt die Durchgängigkeit und Zentralität dieses besonderen

Zugangs zum Selbst-, Welt- und Gottesverständnis Baaders in seinem Gesamtwerk frei.

Schon im Tagebuch von 1786 fragt Baader: „Und hätte man denn nicht von jeher anschaulich und lebendig sehen sollen, dass wir Alles um uns – nur menschlich erkennen können? Jeder Mensch erklärt ja wirklich sich Alles aus sich, so wie Alles nur in ihm ist, insofern es auf ihn Bezug hat. Alle Augenblicke handelt er also nach dem Satze: dass der Mensch was um ihn ist durch sich und nicht sich durch das, was um ihn ist, erklären soll."[1] Baader greift hier auf St. Martins Wort zurück: „Il faut expliquer les choses par l'homme et non l'homme par les choses",[2] welches Wort für Baader programmatischen Charakter erhält. In dem frühen „Vorläufige(r)[n] Bericht über die durch Professor Kant in Deutschland eingeleitete Umgestaltung der Metaphysik" aus den Jahren seines Englandaufenthaltes 1792 bis 1795, in dem er den Engländern Kant nahe zu bringen sucht, deutet er sogar Kants Kritizismus in diesem Sinne[3] und stellt diesem Bericht als Motto den Spruch des delphischen Orakels voran.[4] Hier im Spätwerk der „Vorlesungen über speculative Dogmatik" schließlich, wo Baader am Beginn des Zweiten Heftes „die Art und Weise [s](m)einer Behandlung dieser

---

[1] Tageb. SW 11, 72, „menschlich", „können?", „ist" kursiv gedruckt.

[2] S. Tageb. (1793) SW 11, 233, wo Baader diesen Satz aus St. Martin, Des erreurs et de la vérité, Edimbourg [!] 1775 (Nachdruck in: Louis-Claude de Saint-Martin, Œuvres Majeures, ed. par Robert Amadou, Tome I, Hildesheim/New York 1975), 9, deutsch wiedergibt; vgl. auch St. Martin SW 12, 88 bzw. 12, 263 f. und 12, 371 f.

[3] SW 11, 422. Diese positive Deutung Kants wird ja dann bald abgelöst von einer sehr kritischen Haltung vor allem gegenüber der praktischen Philosophie Kants in „Ueber Kants Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren", die 1796 ebenfalls noch in England geschrieben wurde (SW 1, 1–23). In der theoretischen Philosophie polemisiert Baader vor allem gegen Kants Begriff des „Ding an sich", denn nach Baader bestehen die Dinge nicht unabhängig „von allem Erkannt-, (Geschaut- und Empfunden-)Sein", sowie es auch nicht ein „bewusst- und geistloses Entstehen und Vergehen derselben" gibt, SpD 3, XIII (SW 8, 358 ff.); vgl. auch RPh im ganzen (SW 1, 151–320). Dort aber, wo Baader sich in dieser Schrift und auch später positiv zu Kant äußert, tut er es, indem er Kants Kritik im Sinne seines anthropologischen Standpunktes deutet. Baumgardt datiert übrigens die letztgenannte Kant-Schrift bereits auf „1794 oder 1795", a. a. O. 158. Siehe zum Verhältnis Baader–Kant die Arbeiten von J. Sauter, Baader und Kant, Jena 1928 und E. Klamroth, Die Weltanschauung Franz von Baaders in ihrem Gegensatz zu Kant, Diss. Berlin 1965; Susini, Bd. 3, 47–55.

Wissenschaft“[5] reflektiert, bekennt er sich ausdrücklich zum anthropologischen Standpunkt. In diesem Ansatz, „ausschliessend den anthropologischen Standpunct hier [zu] fassen“,[6] sieht er gerade den entscheidenden Durchbruch in der Behandlung seiner Wissenschaft. Er nimmt diesen Standpunkt ein „aus dem einleuchtenden Grunde, weil der Mensch eigentlich Bild Gottes und nicht Weltbild ist oder sein soll, weil Gott Sich in ihm spiegelt und Sich in ihm finden soll, wie er in der Welt, [...] wesswegen denn auch nur von ihm aus der Blick aufwärts zu Gott als um und unter sich zur Welt am sichersten gerichtet werden kann, und sich auch hier der Spruch des delphischen Orakels bewährt, dass hier nemlich die Selbsterkenntniss des Menschen ihn allein sowohl zur Kenntniss dessen führt, was über ihm, als dessen, was um ihn und unter ihm ist“.[7] In aller Schärfe stellt Baader fest: „Ohne ihn [= den anthropologischen Standpunkt] hat man keine Basis.“[8] Alles Scheitern in der Religion als Wissenschaft beruht nach Baader darin, „dass man entweder die Kenntniss des Menschen, somit den anthropologischen Standpunct übersprang, und sogleich, ohne in dieser Erkenntniss sich orientirt und vorbereitet zu haben, zur Gotteserkenntniss sich erheben wollte, oder, indem man, umgekehrt, diesen vermittelnden Standpunct gleichfalls verlassend, sofort zur äusseren Welt heraus und herab sich wendete, um lediglich von ihr, also von Unten auf, zur Gotteserkenntniss zu gelangen“.[9] Der Mensch also ist nach Baader Ort und Medium der Vermittlung von Gott, Mensch und Welt. „[D]ie Erkenntniss Gottes wie der Welt [steht] nur durch die Erkenntniss des Menschen zu vermitteln [...], und [...] folglich [muß] die Versäumniss dieser Erkenntniss, sohin die Verkennung seiner Natur, die trübe und trübende Hauptquelle der Nichtkenntniss Gottes sowohl als der Welt sein.“[10]

Der Mensch ist als „Spiegel Gottes“ in der Welt aufgerichtet, so daß Gott sich im Menschen spiegelt, d. h. findet, wie der Mensch in

---

[4] A. a. O. SW 11, 405.
[5] SpD 2, I (SW 8, 201).
[6] Ebd.
[7] A. a. O. (SW 8, 201 f.).
[8] SpD 1, VIII (SW 8, 79).
[9] SpD 2, I (SW 8, 225).
[10] A. a. O. SW 8, 226.

der Welt. Als Ort und Medium des Aufgangs Gottes in der Welt führt Baader den Menschen in der spekulativen Dogmatik ein, und so setzt er beim Menschen an. Der Mensch als Spiegel Gottes – den Vorbegriff dieser Aussage der positiven Dogmatik hat Baader eben in der spekulativen Dogmatik hergeleitet – ist sein Vorverständnis des Menschen. Wenn aber der Mensch Spiegel dessen ist, von dem her er ist – denn „‚Omnis Intelligentia scit, quod est supra se, in quantum est causata ab eo'"[11] zitiert Baader Thomas –, wie kommt der Mensch als solcher zustande? Diese Frage stellt sich aus der Idee der spekulativen Dogmatik selbst: Wie kommt Baader zum Spiegelmotiv – zum Menschen als Spiegel Gottes –, nicht aus einer unmittelbaren Erfahrung, sondern aus einer genetischen Ableitung des Menschseins her? Gefragt wird also nach der Geschichte der Idee Baaders vom Menschen, d. h. nach jener Geschichte, die diese Idee Baaders durchlaufen hat.

In dieser Fragestellung kündigt sich das Unterscheidende des anthropologischen Standpunkts Baaders zumindest formal bereits an. Die Aufgabe nämlich lautet: Wir müssen den Menschen von dem her denken, dessen Spiegel er ist. Denn er wird nur dann aus sich selbst verstanden, wenn er von seinem anderen, von dem her verstanden wird, was sich in ihm spiegelt. Baaders Frage heißt nicht: Was braucht der Mensch, damit er ganz Mensch ist, was sind seine ihn unterscheidenden und auszeichnenden Möglichkeiten? Sie lautet vielmehr: Was spiegelt sich im Menschen? „Anthropologischer Standpunkt" und „Mensch in der Mitte" heißen etwas anderes, wenn der Mensch sich als Spiegel versteht. Anthropologischer Standpunkt im Sinne Baaders bedeutet dann keineswegs die Reduktion von Theologie auf Anthropologie, des Denkens Gottes auf den Menschen. In der Weise, wie das Selbsterkennen ein Erkanntwerden einschließt, und in der Weise, wie ein Selbstverständnis ein Vorverständnis einschließt, erweist sich vielmehr der Standpunkt des Menschen als Zugang in jene Beziehentlichkeit, in der der Mensch überhaupt nur da ist. Eben weil Baader aus dieser Gegenwendigkeit der Beziehung her denkt, wird in seinem Begriff vom anthropologischen Standpunkt philosophisch und theologisch sein eigener Ansatz vorbereitet: Wo der Mensch auf sich selber

[11] RPh 37 (SW 1, 256) gesperrt gedruckt; „supra se" zusätzlich kursiv gedruckt.

reflektiert, reflektiert er auf sein Spiegelsein. D. h. er kommt zu sich im Gehen von sich, er eint sich mit sich, indem er sich unterscheidet.

Wenn Gott sich im Menschen, der Mensch sich in der Welt spiegelt, dann ist das Denken als Spekulation und somit der Selbstvollzug des Menschen – nach Baader „bedeutete Mensch eigentlich der Erkennende, das mit Erkenntniss begabte Wesen“[12] – die Mitte, in welcher Gott, Welt und Mensch aneinander vermittelt werden. D. h. wenn die Stellung des Menschen im Kosmos, ja wenn der Mensch überhaupt erkannt ist, sind auch Gott und Welt erkannt. Wie aber kommt es zum Menschen? Diese Frage nach der Ermöglichung des Menschen fragt somit zugleich nach dem systematischen Zug im Denken Baaders. Wie also wird der Mensch als Mitte des gesamten Prozesses zwischen Gott, Mensch und Welt von Gott her konstituiert?

2.2.1 Produktion als Vermittlung der Idee

2.2.1.1 Der Zirkel des Verstehens von Produktion

Der Prozeß, der den Menschen mit Gott vermittelt, ist die Schöpfung.[1] Baader begreift Schöpfung als den Gang von Produktion und Konstitution. Daher ist zunächst zu fragen: Wie geht dieser Gang? Wie gehen überhaupt Konstitution und Produktion, und wie geschieht in ihnen Vermittlung? Diese Frage stellt sich Baader selbst: „Wenn nun der Mensch Bild Gottes ist, so wird er letzteren ohne Zweifel in seinen intellectuellen (emanenten) Hervorbringun-

---

[12] RPh 30 (SW 1, 237).

[1] Von der Schöpfung, ihrem Anlaß und ihrem Gang her sucht Hemmerle in seiner Dissertation den Einstieg in das Denken Baaders. Siehe daher zu diesem Kapitel im ganzen die Arbeiten Hemmerles zu Baader, vor allem Symposion, 101–106, 113–116, 119–128, 138–140. Siehe auch Baumgardt, 275–292 und Susini, Bd. 2, 281–516, der bei seiner Untersuchung der Schöpfung vom frühen Baader (1786–1800) ausgeht. Baader hat das Produktionsgeschehen auf vielfältige Weise und unter vielen Hinsichten beschrieben, wobei im Sprung aus der einen in die andere Hinsicht selbe Begriffe oft in anderer Stellung auftreten. Siehe zu dieser Schwierigkeit des Zugangs zu Baader Hemmerle, Denkstruktur, 11. Unsere Beschreibung versteht sich als „Theorie der Idee“ und sucht damit den direkten Weg zur Stellung des Menschen, der diese Idee realisierend Bild Gottes wird.

gen nachbilden und wir werden darum wohl thun, die Gesetze dieses Hervorbringens erst kennen zu lernen, ehe wir es wagen, von den Hervorbringungen Gottes zu sprechen."[2]

Das aber betrifft sowohl das Vorgehen Baaders wie auch unser eigenes Vorgehen. Denn unter diesen Gesetzen des Hervorbringens steht ja auch der Versuch, sie allererst kennenzulernen. Die Bedingungen des Hervorbringens haben wir schon durchlaufen und eingelöst, wir „kennen" sie also schon und sind über sie „im Bilde"[3], wo wir sie erst kennenlernen wollen. Baaders Frage nach dem Menschen und seiner Herkunft stellt sich somit als die transzendentalphilosophische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit seines Philosophierens überhaupt. Diese Frage löst sich ihm jedoch nur ein in der Betrachtung der Wirklichkeit seines eigenen Vorgehens. Produktion ist Hervorgang, in dem ich etwas anfange. Wie aber Anfang „geht" und hervorgeht, zeigt sich nur in meinem Anfangen selbst. Methodisch verfährt Baader nicht anders, wenn er fragend, wie der Mensch (allererst) zustandekommt, sich an den Ort begibt, an dem der Mensch (schon) steht und „zu Stand" gekommen ist. Der Mensch ist nur zu verstehen von seinem anderen her, dessen Spiegel er ist. Wie er aber vom anderen hervorgeht, ist wiederum nur zu verstehen von dem her, was der Mensch ist und wie er selbst aus sich und anderes aus ihm hervorgehen. Ich muß schon angefangen haben und habe dies auch immer schon, wo ich Anfang verstehen und seine Gesetze kennenlernen will.

Dies der Zirkel des Verstehens von Anfang bzw. Produktion, in den es einzuspringen gilt. Denn Anfang „geht" im Sprung.[4] „Also ist jede Succession absurd",[5] folgert Baader, und liest dies hier am Phänomen des Selbstbewußtseins ab. Anfangen als Phänomen des Geistes, als Anfangen des Selbstbewußtseins denkend betont er: „[D]ieses Selbstbewußtsein (der Geist) ist nur mit éinem Schlage

---

[2] SpD 1, VII (SW 1, 62 f.).

[3] Vgl. Hemmerle, Symposion, 102. Produktion des Menschen ist Bild von Produktion überhaupt, und insofern sind wir über sie „im Bilde". In Baaders Lehre vom Menschen als Bild Gottes liegt daher der ermöglichende „Grund" dieses Zirkels der Produktion und ihres Verstehens. Die Lehre vom Bild ihrerseits hat jedoch wiederum ihre Ermöglichung in der Lehre von der Produktion. Auf diesen Verweisungszusammenhang wird noch eigens einzugehen sein. S. u. 2.2.2.

[4] S. o. 76 f.; vgl. Hemmerle, Diss., 113.

[5] SpD 1, VII (SW 8, 65).

mit allen seinen Momenten und Elementen zugleich fertig, und diese bestehen nicht etwa vor oder nach ihm."[6] Nur als – angefangenes, „fertiges" – Selbstbewußtsein und in ihm, d. h. nur als Anfang und in ihm, fängt Selbstbewußtsein bzw. Anfang überhaupt an. Nach Baader haben wir „es folglich hier mit einem in sich geschlossenen Kreis (circulus vitae) von Acten, und mit keiner Reihe derselben zu thun, in welchem das Ende (durch die Mitte) immer wieder in den Anfang rückkehrt, der Anfang immer wieder im Ausgang sich aufhebt, und die Aufhebung der Vielheit in Einheit eben so die Aufhebung der Einheit in Vielheit als diese jene voraussetzt".[7] Das methodische „sich in sich entfaltende Kreisen des Geistes oder Selbstbewusstseins"[8] geht so auf als das ebensolche Kreisen der Sache. Und „[n]ur die gänzliche Verkennung der primitiven und radicalen Natur der Kreisbewegung konnte den Einfall entstehen lassen, selbe aus etwas ausser ihr, nemlich aus geradelinigen Bewegungen construiren zu wollen".[9]

2.2.1.2 Das Kreisgeschehen der Produktion

2.2.1.2.1 Produktion als Kreisgeschehen

Was aber ist das für ein „Kreis (circulus vitae) von Acten", und weshalb gehen diese Akte im Kreis zusammen? Wo ich anfange, bin ich als Anfang, der ich bin, meinem Anfangen, das ich vollziehe, je voraus. In allem Anfangen fange ich wohl auch mein Anfangsein an, vollziehe es, ohne mich jedoch darin jemals vor mich zu bekommen. Und doch gestalte ich im Anfangen gerade mein Anfangsein. Ich gestalte, vollbringe mich als einen, der Anfang ist. Im Vollzogenen meines Vollzugs, im Angefangenen meines Anfangens, in der Gestalt also meines Ursprungs, die ich mir gebe, bin ich als Ursprung, als der, der ich bin, da. In der Gestalt, die der Ursprung sich im Entspringen gibt, bin ich so „erst" – nämlich Ursprung, der sich als Ursprung zeigt, als solcher erscheint –, was ich „schon" bin – eben Ursprung, der als solcher allem Erscheinen je voraus ist. Ich

---

[6] Ebd.; zur Konstitution des Selbstbewußtseins siehe Schmitz, 29–66.
[7] Ebd.; s. das oben 118 f. über Reihe und Kreis Ausgeführte.
[8] Ebd.
[9] A. a. O. SW 8, 65 Anm.

bin „erst", was ich „schon" bin heißt: Ich bin auf je andere Weise derselbe im Anfangen und als Anfang. Ich fange mich an. Daß ich aber Anfang bin und als solcher anfange, ist mir von Anfang an offen und hell. Wäre dem nicht so, finge nicht ich an, sondern etwas in mir und mit mir.[10] Derselbe im Anfang und als Anfang bin ich nur, wo ich im Anfang *mich* anfange, wo ich erscheine, und wo als Anfang *ich* anfange: wo also ich in einem der Anfangende und das Angefangene meines Anfangens bin. D. h. ich muß als Anfang schon bei mir sein, um im Anfangen erst bei mir sein zu können. Oder anders: Ich muß mich als Anfang „sehen", um mich als solchen im Anfangen „ergreifen" zu können.

Baader prägt für diesen Kreis die Formel: „Dass der Mensch schon ein esoterisches und exoterisches Sein haben muss, wenn er etwas ausser sich hervorbringen will, d. h. dass aller Hervorbringung nach Aussen die Selbsthervorbringung vorhergehen muss."[11] Auch hier denkt Baader wieder im Modell von *Innen und Außen*, wobei das Innere „höher" als das Äußere bzw. „über" ihm steht und also ihm vorhergeht. Die Zeitlichkeit dieses Vorhergehens ist aber nicht die eines raum-zeitlichen Kontinuums, eben nicht die Zeitlichkeit der „Reihe", sondern die des Geschehens von Innen und Außen selbst, d. h. ihres ineinander „Kreisens". Daß nämlich jede „emanente Hervorbringung [...] bedungen [ist] durch eine immanente",[12] daß der „erste Act [...] immanente Hervorbringung"[13] ist, geht nur in der emanenten Hervorbringung, d. h. im zweiten Akt auf. Nur im Anfangen erscheine ich als Anfang, der ich schon bin. Innen und Außen tragen sich gegenseitig wie Selbstverständnis und Vorverständnis – sind einander gegenseitig erstes und zweites –, in welchem sich gegenseitig Tragen allein das Innen als „erstes" und das Außen als „zweites" tragen. Nur im Geschehen von Innen und Außen selbst erschließt sich mir dessen Gang. Die dynamische *Mitte* dieses Gangs, die Innen und Außen unterscheidet und auf die Weise miteinander vermittelt, daß das Innen ins Außen aus- und das Außen ins Innen ein- bzw. zurückgeht, ist

---

[10] Vgl. SpD 1, X LvB (SW 8, 104): „Fata cognoscentem ducunt, inscium trahunt. [...] Wer nicht weiss, was er thut, wird thun gemacht."
[11] SpD 1, VIII (SW 8, 79).
[12] SpD 1, VII (SW 8, 64).
[13] Ebd.

„Erstes als das alles Zweite vermittelnde Dritte",[14] ist in diesem Sinne der Ort, an dem das Geschehen anfängt, indem es Medium des Durchgangs vom Innen ins Außen und vom Außen ins Innen ist. Dieses Dritte ist als solches Medium im selben das Außen des Innen wie das Innen des Außen. Im Innen antizipiert es das Außen, im Außen verweist es regressiv auf das Innen. In ihm habe ich mich im „Spiegel" immer schon als Anfang gesehen, es habe ich als mein „Bild", meine „Idea" im Anfangen ergriffen, und es reflektiert mich als das Angefangene des Anfangs, in welchem Reflex ich mich „genieße"[15]. Dies ist jener „Kreis von Acten, [...] in welchem das Ende (durch die Mitte) immer wieder in den Anfang rückkehrt, der Anfang immer wieder [durch die Mitte] im Ausgang sich aufhebt".[16]

Diesen Kreis aber denken wir, und denkend vollziehen wir diesen Kreis. Denkend bringen wir den *Gedanken* (nach außen) hervor, welcher Gedanke uns als die ihn Hervorbringenden sehen läßt. Er läßt darin sehen, daß wir ihn Hervorbringende, daß wir Anfang sind, die um sich als Anfang wissen, d. h. sich als solche (im Innen) schon gesehen haben, und die sich als Anfang schließlich auch ergriffen haben, indem wir diesen Gedanken denken und ins Wort fassen. Daß wir ihn denken, ist jene „intellectuelle (emanente) Hervorbringung",[17] die uns als die bezeugt, die sich ihrer selbst als Denkende bewußt sind. Mit diesem „Selbstbewußtsein" ist nach Baader der „erste Act", die „immanente Hervorbringung", „identisch".[18] Baader stellt die These auf, „dass jedes primitive und vollendete (begreifende) Erkennen ein genetisches ist oder dass der Hervorbringende nur als hervorbringend oder im Hervorbringen Sich und das Hervorgebrachte weiss".[19] Das Selbstbewußtsein also ist jener Akt der Selbstgestaltung oder „Selbstformation"[20] im Gedanken, d. h. jene *immanente Produktion,* die aller *emanenten Hervorbringung,* sei sie unmittelbar oder nur mittelbar intellektueller Natur, vorhergeht. „Immanente und emanente Hervorbrin-

[14] S. o. 68–71.
[15] Vgl. SpD 1, VII (SW 8, 63 Anm.); siehe auch SpD 1, IX (SW 8, 89) u. ö.
[16] SpD 1, VII (SW 8, 67).
[17] Vgl. a. a. O. SW 8, 62.
[18] Vgl. a. a. O. SW 8, 64.
[19] RPh 15 (SW 1, 183), gesperrt gedruckt.
[20] SpD 1, X LvB (SW 8, 97); vgl. auch RPh 17 (SW 1, 195).

gungen sind nicht zu trennen, aber doch zu unterscheiden."[21] Sie sind unterschiedliche Hinsichten auf ein und dasselbe Geschehen. Insofern nun Innen und Außen so miteinander vermittelt werden, daß das sie Vermittelnde dem Innen das Außen und dem Außen das Innen ist, kommt im Innen der immanenten Produktion auch die Dimension des Außen bzw. der Äußerlichkeit wie im Außen der emanenten Produktion die Dimension des Innen bzw. der Innerlichkeit vor. Beide schließen sich also zu einem Ganzen, und daher sind sie zu unterscheiden. Und doch ist dieses sich Schließen kein sich Verschließen – wo solches geschieht, fällt es unter das Gesetz der Abstraktion, erstarrt das Geschehen zur wesenlosen Figur, „würde es nur das Todte sein"[22] –, vielmehr schließt sich der Kreis des Innen, um sich zu sammeln für seinen Durchbruch ins Außen, in den Anfang; und der Kreis des Außen schließt sich, um als Angefangenes des Anfangs diesen zu offenbaren und in ihn zurückzukehren. Das denkt Baader in seinen Begriffen der „Figur"[23], des „Schemas"[24] oder der „Tinctur"[25], die in unserem Falle des Verhältnisses von Innen und Außen besagen, daß das Außen im Innen auf die Weise der Innerlichkeit und das Innen im Außen auf die Weise der Äußerlichkeit vorkommen, d. h. für Baader eben nur „figürlich" und nicht „wesentlich", „noch nicht wahrhaft und offenkundig"[26], will hier sagen nicht als Innen bzw. Außen, sondern auf die Weise ihres anderen. Die Äußerlichkeit des Innen bzw. die Innerlichkeit des Außen drängen so von sich her in ihre „heimathliche" Region und also das Innen überhaupt ins Außen wie das Außen ins Innen. In der „Idea", die die „Figur" des Außen im Innen und die des Innen im Außen und die so Innen und Außen überhaupt vermittelt, hat somit das Geschehen der immanenten Produktion seinen – ursprünglichen – „Grund",[27] in dem es immer schon angefangen hat, und das der emanenten Produktion seinen – gegrün-

---

[21] SpD 1, VII (SW 8, 63 Anm.).
[22] A. a. O. SW 8, 70.
[23] Siehe dazu die in SW 16, 185 angeführten Texte; siehe auch JB 4 (SW 3, 379).
[24] Siehe dazu SW 16, 427.
[25] Siehe dazu SW 16, 486 f.
[26] FC 3, 2 (SW 2, 242); vgl. auch FC 6, 17 (SW 2, 420 f.) u. SpD 5, II (SW 9, 169 ff.).
[27] Zum Ursache-Grund-Verhältnis siehe Hemmerle, Symposion, 83–87; Spreckelmeyer, 111–121; Schmitz, 31–37.

deten – Ursprung, aus dem er überhaupt erst anfängt. „Wir haben es also bei der Betrachtung der Gesetze, welchen der Mensch in seinem intelligenten Produciren folgt, vorerst nur mit der Zeugung oder der Geburt des Gedankens, als dem Anfange, und [...] dem Ende und Ziele dieser Production zu thun."[28] „Wenn man [nämlich] sagt, dass der Mensch besonnen irgend etwas thut oder hervorbringt, so sagt man hiemit nur, dass er sich einen Gedanken oder Plan dessen, was er thut, in sich bildet (einbildet), dass er diesen Plan annimmt (adoptirt) [immanente Produktion], und endlich die Mittel (Werkzeuge, Zeug oder Stoff) ergreift, durch welche und in welchen er diesen Gedanken ausgeführt und dargestellt wissen will [emanente Produktion]. Was er eigentlich hervorbringt, ist aber selbst nur dieser Gedanke, und zwar bringt er ihn nur für sich und für jeden anderen des Denkens Fähigen hervor; [...] das Hervorgebrachte hat eben keine andere Bestimmung als sich und Anderen reagirend diesen Gedanken wieder zu geben, und das hervorgebrachte Werk entspricht seinem Zwecke, wenn es den ihm eingesprochenen Gedanken wieder vollständig ausspricht."[29] So beschreibt Baader selbst den Prozeß und folgert: „Immanent ist die Hervorbringung des Gedankens, emanent die Leibgebung desselben",[30] will sagen das ins Außen Aussprechen und dort Vorkommen Lassen des Gedankens.[31] „Wenn das hervorgebrachte Werk vollkommen seinem Zwecke entspricht, so ist die Action der Reaction gleich geworden. Beide sind ununterbrochen. Action ist Schaffen, Reaction ist Ruhe, Genuss. Der erste Moment der Production, die Gedankenbildung, ist der Anfang der Production, zugleich aber auch das Ende derselben."[32]

2.2.1.2.2 Das Vermittlungsgeschehen der immanenten Produktion

Anfang und Ende also ist der *Gedanke*, und daß ein und dasselbe Anfang und Ende ist, geht auf in der *Mitte*. In der Mitte ist derselbe Gedanke eben als Anfang und Ende geeint und unterschieden

---

[28] SpD 1, VII (SW 8, 63 f.).
[29] A. a. O. SW 8, 63.
[30] A. a. O. SW 8, 63 Anm.
[31] Zum Begriff der „Leibwerdung" siehe auch Hemmerle, Diss., 75–79.
[32] SpD 1, VII (SW 8, 63 Anm.).

und also als solcher offenbar. Die Mitte ist das „Ende des Anfangs", insofern in ihr der Anfang „sieht", was er ist, zu sich kommt oder bei seinem Bei-sich-Sein ist, sie ist der „Anfang des Endes", insofern in ihr der Anfang „ist", was er sieht, sich als Anfang ergreift und vollzieht oder sich zu seinem Bei-sich-Sein verhält bzw. sich entscheidet.[33] Der Anfang „sieht" sich in der Mitte, d. h. die Mitte ist „Bild" des Anfangs. Baader spricht hier – wie schon angedeutet – von „Idee"[34]. Die „Idee" ist das „Ende des Anfangs", d. h. das Ziel der immanenten Produktion. In der „Idee" ist das *Selbstbewußtsein* vollendet weil sich selbst offenbar. „Die Vollendetheit des Sich-manifestseins verlangt ein Insich- und ein Aussersich-manifestsein, sowie die Ausgleichung und Identität beider. Aber auch das Aussersich-manifestsein ist ein immanentes",[35] denn bevor ich überhaupt mich zu äußern vermag, also nicht nur mir selbst, sondern anderen mich zeige, erscheine, habe und sehe ich in mir diese Äußerlichkeit „als unverlierbare Figur"[36]. Das aber besagt nach Baader, daß nicht unmittelbar etwas aus mir hervorgeht,[37] sondern nur durch die Vermittlung der Idee, ja darüber hinaus, daß ich selbst nicht unmittelbar anfange, sondern durch die Vermittlung meines Anfangseins mit dem Sehen desselben in der Idee. In diese aber muß ich mich selbst erst innerlich ausgesprochen haben. „Der Geist ist nämlich (Sich und Andern) unsichtig und erscheint Sich und Andern nur in der oder als Idea, Sophia, Gedanke (Loquere, ut videam te)."[38] „Sich innerlich aussprechen heisst sich als Mitte [will hier sagen als Anfang, der ich bin] gewinnen."[39] Vom Selbstbewußtsein also gilt, „dass ich mich nur mittelst einer [...] inneren Hervorbringung oder Offenbarung in meinem Selbstbewusstsein finde".[40] Diese innere Offenbarung oder Gestaltung kann aber andererseits „nicht mein selbstisches Thun (factio) sein [...], weil ja letzteres mein fertiges Ich voraussetzt, dieses aber eben erst

---

[33] Vgl. Hemmerle, Symposion, 102.
[34] SpD 1, VII (SW 8, 70); siehe hierzu Susini, Bd. 2, 505–516; Hemmerle, Symposion, 91 f., 119–122.
[35] RPh 17 (SW 1, 197).
[36] Ebd.
[37] Vgl. RPh 23 (SW 1, 214–218).
[38] RPh 22 (SW 1, 213).
[39] RPh 23 (SW 1, 216).
[40] RPh 22 (SW 1, 212).

mittels jener Offenbarung zu Stande kommt, und diese letztere sohin [...] nur als mir natürlich eingeboren [d. h. als „generatio“[41]] zu begreifen ist“.[42] Ich sehe mich also in der „Idee“ oder – wie Baader im selben Sinne sagt – im „Spiegel“[43] als den, der gesehen wird, bzw. als das, was ich schon bin, nämlich als Anfang bzw. Selbstbewußtsein. Mich in der Idee aussprechend, diese ausgebärend, spreche ich mein immer schon Ausgesprochensein aus, gebäre ich das immer schon Eingeborene.[44]

In der Idee also hat der Anfang sich je schon angefangen und hat das Selbstbewußtsein sich je schon ausgesprochen. Und so „habe“ ich mich in der Idee. Das aber heißt: In der Idee bin ich erst, was ich schon bin, der sich selbst besitzende Anfang. Anders gewendet: In der Idee wird der *Anfang als vermittelter Anfang* offenbar. Den Weg dieser Vermittlung hat der Anfang zurückgelegt, wo er sich als Anfang weiß. Nicht der unmittelbare Hervorgang fängt demnach an, sondern erst der „durch Aufheben dieses ersten unmittelbaren Hervorbringens vermittelte [...]. Man kann auch sagen, dass das Hervorbringen als das unmittelbare Setzen des Hervorgebrachten noch kein Wissen oder Schauen desselben ist, und dass der genitor den genitus nur in dessen Rückkehr (Reflex) sieht, nemlich im Vorsetzen der Weisheit“[45] bzw. der Idee. „Der Begriff der causa sui oder der immanenten als der Selbsthervorbringung oder Selbstgeburt wird klar, wenn man den Satz fasset, dass nicht das erste, unmittelbare Sein, sondern das durch dessen Aufhebung vermittelte (gewordene) das wahre ist.“[46]

Baader begreift demnach den *Gang der Vermittlung des Anfangs* zu sich selbst, der ja immer schon „vergangen“ ist, als „dreieinfachen Act“ und die Idee selbst als dessen „Schluss oder Umschluss“.[47] Dieser „dreieinfache Act“ legt sich aus in vier Momente. Baader betont, „dass bei jedem Sich Besinnen, bei jedem Denken

---

[41] RPh 23 (SW 1, 214), gesperrt gedruckt.
[42] RPh 22 (SW 1, 212).
[43] Siehe dazu und zu anderen Synonymen wie „Auge“, „Weisheit“, „Sophia“ SW 16, 525–532.
[44] Hemmerle spricht daher von der „Idee“ als „Offenheit dessen, daß ist, was ist“, Diss., 98.
[45] RPh 22 (SW 1, 213); vgl. RPh 15 (SW 1, 189).
[46] A. a. O. SW 1, 213 f.; vgl. RPh 15 (SW 1, 189).
[47] Vgl. SpD 1, VII (SW 8, 64).

(sich oder Anderes) eigentlich vier Momente zwar unterschieden, aber in Eines befasst, und weder getrennt (successiv gefasst), noch confundirt werden müssen oder dürfen. Indem ich nemlich 1) mich selber oder ein Anderes fasse (concipire &c.), entsteht mir 2) unmittelbar ein Gefasstes, in welch letzterem ich 3) ausgehend mich aufschliesse, und in eine 4) entwickelte zweite Fassung (Begriff) einführe, wobei ich bemerke, dass der dritte Moment als jener des Ausgangs oder des (hier noch immanenten) Aussprechens, d. i. Nennens, so wie der vierte Moment als jener des Ausgesprochen- oder Genanntseins (als Gedanke oder Name) bezeichnet werden kann."[48] „Alle vier Momente: der des Fassens, des Gefasstseins, des Nennens und des Genanntseins sind in mir und für mich ausgesprochen und nur immanent. Sich erkennen heisst sich selber aussprechen. Ich bin der Begreifende, der Begriffene, der Aussprechende und der Ausgesprochene."[49] Anfang ist demnach unmittelbarer Ausgang, in dem jedoch Anfang sich nicht entgleitet, sondern eben sich (als Anfang) anfängt, d. h. sich im unmittelbaren Ausgang von sich unmittelbar faßt. Unmittelbar heißt, Anfang faßt sich im selben Medium. Ursprung und Fassung, d. h. Gestalt des Ursprungs kommen wenngleich unterschieden im selben einen Medium vor. Deshalb kann Baader sagen, „dass dort (in der ersten Fassung) die Vielheit, in der Einheit aufgehoben, dieser ihren Inhalt macht".[50] Insofern aber Anfang in der ersten Fassung eben unmittelbar zu sich selbst, das Gefaßte bzw. Angefangene also nichts anderes ist als der Anfang selbst, geht der Anfang erneut aus sich, d. h. aus seiner Fassung hervor. In diesem Hervorgang aus seinem „Einschluss" in die Fassung „schliesst" der Anfang sich zugleich als Anfang dieses Angefangenen und als dieses selbst „auf". Der Gestalt, in der nichts anderes gefaßt ist, als der Ursprung, eignet die Ursprünglichkeit des Ursprungs selbst. Diese Selbigkeit bzw. Einheit von Ursprung und Gestalt „äußert" sich im Ausgang des Ursprungs aus der Gestalt. In dieser Äußerung, in der der Ursprung sich selbst „einspricht" als der eine und selbe, spricht er sich zugleich in eine zweite vermittelte Fassung aus, in welcher er die Geschichte seiner Selbst-

[48] Ebd.
[49] Ebd.
[50] A. a. O. SW 8, 66.

hervorbringung und somit sich selbst auf den „Begriff" bringt. Da Aussprechen aber nach Baader immer auch ein „Auseinandersprechen" ist,[51] gilt demnach, daß „hier [...] (in der zweiten Fassung) die Einheit, in der Vielheit aufgehoben, den Inhalt dieser letzteren macht".[52] Im Neben- und Nacheinander der Gestalt formiert sich der schlechthin mit sich identische und gleichzeitige, eine Ursprung.

Dies das Vermittlungsgeschehen, das sich im Anfang des Anfangs begibt bzw. immer schon begeben hat. In ihm gewinnt der *Anfang* seine *Mitte,* aus der heraus er anfangen und agieren kann; in ihm wird das *Selbstbewußtsein* seiner selbst als Selbstbewußtsein bewußt, welches Bewußtsein allen emanenten intellektuellen Hervorbringungen vorhergeht. In diesem Sinne versteht Baader jenen Satz der Tradition, den die „Scholastiker sagen: Die Causa als solche wird nicht unmittelbar efficiens, sondern nur durch eine ratio sufficiens wird sie efficiens."[53] Der Anfang muß seine Mitte gewinnen, um „efficiens" zu werden. Er gewinnt aber seine Mitte nur im beständigen Geschehen von Ausgang und Eingang, von Aufhebung bzw. Entäußerung der Einheit in Vielheit und Aufhebung bzw. Sammlung der Vielheit in Einheit als ein und dasselbe Geschehen. Die Einheit sucht und findet sich (als Einheit und nicht Einerleiheit)[54] in der Vielheit, die Vielheit sucht sich (als Fülle und nicht Zerstreutheit) und wird in der Einheit gefunden. „Die vollendete Manifestation ist dann nur zu Wege gebracht, wenn die Einheit und die Vielheit zugleich offenbar sind."[55] D. h. „ich muss die Momente der Centralität und Peripherie in der Mitte, d. i. der Sache selbst sich aufheben lassen und in ihrer Aufhebung zugleich ihren ewigen Ausgang fassen".[56]

Als die Entgegensetzung dieser Momente von Centralität und Peripherie bzw. Einheit und Vielheit begreift Baader auch gerade die von Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein. Im Selbstbewußtsein nämlich „soll Entgegengesetztes entgegengesetzt und zugleich

---

[51] Vgl. FC 3, 2 (SW 2, 241) u. RPh 22 (SW 1, 213).
[52] SpD 1, VII (SW 8, 66).
[53] A. a. O. SW 8, 64.
[54] Vgl. etwa FC 2, 2 (SW 2, 202).
[55] SpD 1, VII (SW 8, 64). Solches geschieht nach Baader im „Organismus"; siehe dazu SW 16, 368–370.
[56] A. a. O. SW 8, 65.

aufgehoben sein. Im Kreis ist diese Entgegensetzung und ihre Aufhebung bestimmt dargestellt. Die Sphäre selbst ist die wahre Mitte als die Sache selbst," – denn in ihr geschieht eben die wechselseitige Aufhebung der Momente – „die eine Grenze ist der Mittelpunkt, die andere die Peripherie. Im Centrum ist die Einheit offenbar, aber auf Kosten der Unterschiedenheit (Vielheit), die Indifferenz auf Kosten der Differenz; in der Peripherie ist die Unterschiedenheit auf Kosten der Einheit offenbar, die Differenz auf Kosten der Indifferenz. In der Mitte, der Sache selbst, ist nicht bloss das eine oder das andere offenbar, sondern beide: Differenz und Indifferenz, Unterschiedenheit und Einheit. Durch Auseinanderhalten der beiden Pole und ihre Wiederaufhebung in der Identität der Sache selbst sind beide Pole zugleich offenbar, nemlich die Einheit in Vielheit und Vielheit in Einheit."[57] Nach Baader kann so „das Leben des Geistes (Selbstbewusstseins) nur als der lebendige Begriff oder als die bleibende, weil immer sich erneuernde Mitte dieses Aus- und Eingangs, des sich beständig begegnenden Aufhebens der Vielheit in Einheit und der Einheit in Vielheit, gefasst werden".[58] Der Geist also lebt in der Sphäre als die Mitte der Sache selbst.[59]

Die vier Momente des „dreieinfachen Vermittlungsaktes" allen Anfangs bzw. Selbstbewußtseins nun „sind gleich immanent, oder mir als Geist innerlich, und ich bin es selber, der auf solche Weise in einen *Gedanken (Namen) als in eine Geistesgestalt* oder Substanz sich einführt oder sich eingeführt befindet. Nur darf nicht übersehen werden, dass der vierte Moment (der Gedanke oder die Geistesgestalt) sich zu den ihn ausführenden dreien activen Momenten als ihr Recipiens, und folglich als passiv verhält, wie denn [nach Baaders eigentümlicher sich an Böhme orientierender Naturphilosophie] überall in der Natur der Quaternar sich in einen activen Ternar und in ein Recipiens scheidet. Auch kann der Process des Denkens (das Ich) nur in dieser Relation des Ternars zum Quaternar begriffen werden, weil sich Wissen ein sich Denken, das sich Denken aber ein sich Aussprechen oder Nennen ist. Als mich wissend bin ich übrigens immer zugleich der sich Aussprechende und

---

[57] Ebd. Siehe dazu Schmitz, 38–45.
[58] A. a. O. SW 8, 66 f.; vgl. auch RPh 17 (SW 1, 198).
[59] S. o. 29 f., 32 f., 36 f., 56 f., 100–102.

der Ausgesprochene, folglich Gehörte, und durch dieses erste oder innerlich mich mir Aussprechen, als ein stilles mich Nennen, gehe ich so wenig bereits aus mir hervor, dass ich vielmehr eben hiemit in einen Umschluss als gleichsam den ersten geistigen Leib [d. h. in die Äusserlichkeit des Innen] [...] mich einführe. Nur aber mich aussprechend höre oder vernehme ich mich, und nur mich vernehmend spreche ich mich aus, und zwar still mich aussprechend höre ich mich still [d. h. im Innen], laut mich aussprechend höre ich mich laut [d. h. im Außen]."[60] Eben darin wird eingeholt, daß Anfang sich selbst nur „sieht"[61], wo er sich in eine „Geistesgestalt" oder einen „geistigen Leib" „einführt bzw. eingeführt findet" und also sich, d. h. sein Sichtbarsein sichtbar macht. „Ich finde mich nur mittelst einer [...] Hervorbringung oder Offenbarung."[62] Diese Sichtbarkeit aber, in der der Anfang sich sieht, bliebe anderen unsichtbar und verdunkelte in der Folge sich auch wieder dem Anfang selbst, wenn dieser sich nicht zugleich in die „heimatliche" Region dieser Sichtbarkeit einführte, d. h. wenn er nicht „ergriffe", was er sieht, und also nicht in der Region des Außen, des Leibes oder der Gestalt selbst sichtbar würde. „[W]ir würden aber nur durch eine Abstraction uns täuschen, falls wir diese Sonderung [des stillen und lauten Sprechens bzw. des Sehens und Ergreifens] für normal hielten, da wir im Gegentheile nur die Reciprocität beider Wirkungs- und Seinsweisen für normal anerkennen müssen."[63] Sichtbar also wird nach Baader der Geist in der Idee. Sie vermittelt seinen beständigen Aus- und Eingang (descensus, ascensus)[64], in ihr schließt sich der Kreis; er schließt sich aber, um von neuem in Gang zu kommen. In diesem Sinne ist die Idee nach Baader „immanentes, ewiges Leben", „Process, ein Ruhen in der Bewegung und ein Bewegen in der Ruhe, aber [...] kein als Geschichte fortlaufender, sondern ein in sich zurücklaufender Process, immanenter Kreislauf, circulus vitae".[65]

---

[60] A. a. O. SW 8, 68, Hervorhebung nicht im Text.
[61] Vgl. RPh 22 (SW 1, 213).
[62] A. a. O. SW 1, 212.
[63] SpD 1, VIII (SW 8, 77).
[64] Siehe dazu SW 16, 79.
[65] SpD 1, VII (SW 8, 70); vgl. auch RPh 23 (SW 1, 215). Siehe bes. SpD 1, VII (SW 8, 72 f.): „Wenn die Idee ein Process ist, so unterscheidet sich die Idee vom Verstandesbegriff dadurch, dass letzterer ein fortlaufender, jene ein in sich zu-

Wir sagten: In der Idee „sieht" der Anfang sich als Anfang, welches „Sehen" die Voraussetzung dafür ist, daß der Anfang sich „ergreift" und tatsächlich anfängt. Von der Idee her gesagt: Die Idee läßt den Anfang sehen und wird im Anfang ergriffen. Wie aber werden *Sehen und Ergreifen* miteinander vermittelt, wie kommt es vom Sehen zum Ergreifen? Dort wo der Sehende sich in der Idee wie im „Spiegel" sieht, sieht er sich, weil er sich unterscheidet, weil er als Gestalt im Spiegel Konturen hat, die ihn abheben vom Spiegel und von anderen. Wird der Sehende deckungsgleich mit dem Spiegel, sieht er also nur sich oder nichts als sich, sieht er sich nicht. Denn ich sehe nur etwas, wo ich eines und anderes unterscheide und miteinander vergleiche. Sehen bedarf der Konturen. Gibt es solche Konturen nicht oder sind sie kaum wahrnehmbar, sagen wir, die Umrisse seien verschwommen oder alles sei grau in grau und schließlich dunkel. In der Dunkelheit aber sehe ich nichts. Wo ich also deckungsgleich werde mit dem Spiegel, verdunkle ich ihn so, daß er nichts mehr sehen läßt. Ich bin in diesem Fall jenes Nichts, das, weil es alles ist, nichts, d. h. kein Etwas, kein Dies und Das, sehen läßt. Ich sehe also mich im Spiegel, weil ich mich in ihm unterscheide von anderem bzw. mich von anderem unterschieden finde. Im Spiegel sehe ich *mich* und *anderes* als mich. Als was sehe ich mich, als was das andere, und wie zeigt sich von mir her, wie vom anderen her das Verhältnis von Ich und anderem?

Mich sehend sehe ich mein Anfangsein als das, was ich immer schon bin, meine „vorbegriffliche Historizität" als angefangener Anfang. Ich sehe, was ich bin. Ich bin aber, daß ich anfange, hervorgehe und im Hervorgehen mich und anderes hervorbringe. Im Spiegel der Idea sehe ich, daß ich mich selbst Hervorbringender,

---

rücklaufender Process ist. Die Idee ist Totalität, Vollendung, Ruhe in Bewegung und Bewegung in Ruhe = ⊙, während die Zeit [des Verstandesbegriffs] Nichttotalität, Unvollendtheit, unruhige Bewegung, Bruch ist oder auseinander gefallener Kreis = ––. Die Unganzheit, die Zeit = –– kann nur aus der Ganzheit, dem ⊙ begriffen werden. Sie ist auch nur zu begreifen als Aufhebung der Totalität, wie der Bruch aus dem Ganzen, nicht dieses aus jenem. In der Zeitaction ist Ruhe ein Jenseits, im Kreis ist Bewegung in Ruhe und Ruhe in Bewegung. Hier gilt: motus in loco placidus, extra locum turbidus. Im ewigen Leben (Process) ist der Sabbath und die Arbeit zusammenfallend, in der Zeit ist Genuss und Wirken geschieden. Das zeitliche Sein und Wirken ist nur ein abstractes."

will sagen mein Hervorgebrachtsein Nachvollziehender, und anderes, besser anderes Hervorgebrachtes bzw. dessen Hervorgebrachtsein Hervorbringender bin. D. h. ich sehe, daß ich immer schon mehr als nur sehe, eben hervorgehe bzw. hervorbringe. Im Sehen „kommt" an, daß ich „gehe". Sehen bringt demnach nichts hervor, es nimmt vielmehr wahr und entgegen. Es ist rezeptives Vermögen, wenn auch als Vermögen mehr als nur passive Anlaufstelle, nämlich Vollzug der Öffnung und Hinwendung aufs Ankommende hin. Sehend also tue ich den ersten Schritt, welcher Schritt als Schritt seinerseits wieder vermittelt ist durch jenes Vermögen, das Schritte setzt, das gehen kann. Das heißt: sehend gehe ich, gehend sehe ich. Ich gehe, weil und wohin ich sehe, ich sehe, weil und wohin ich gehe. Baader faßt dieses Verhältnis von *Sehen und Gehen* eben als das des „stillen und lauten Sprechens", als das der Rückwendung ins Innen und des Durchstoßens ins Außen und bestimmt dieses Verhältnis näherhin so: „Bei diesem Uebertritte aus dem stillen (esoterischen) Sprechen oder sich Gestalten und Bestimmen ins laute (exoterische) scheint wenigstens ferner so viel richtig zu sein, dass aus jener Stille selbst, insofern sie eine solche in sich abgeschlossene, in sich ruhende bleibt, keine emanente Production möglich ist."[66] „Die Idee, die der Mensch realisiren will, ist nicht selbst das Producirende, sondern hiezu wird noch ein eigenes productives Vermögen erfordert."[67] Nach Baader kann die „Idea darum mehr das anschaffende als das schaffende Vermögen genannt werden".[68] Wenn nicht selbst „schaffend", so ist sie doch eben „anschaffend", denn „[d]as eigentlich productive Vermögen äussert sich [seinerseits] nicht unmittelbar, sondern mittels eines vorgesetzten Gedankens"[69], und zwar „gleichsam nur in der eröffnenden und aufschliessenden Kraft dieses Gedankens".[70] Baader formuliert zugespitzt: „Der machtlose Gedanke bringt so wenig hervor als die gedankenlose Macht", und zieht den Schluß: „Nur in ihrer Vereinigung bringen sie etwas hervor."[71]

---

[66] SpD 1, VIII (SW 8, 75).
[67] A. a. O. SW 8, 78.
[68] A. a. O. SW 8, 75.
[69] A. a. O. SW 8, 78.
[70] A. a. O. SW 8, 75.
[71] A. a. O. SW 8, 78.

Was aber ist dieses *„eigentlich productive Vermögen"*, diese – für sich genommen – „gedankenlose Macht", und wie ist sie immer „schon" und wie kommt sie „erst" ins Spiel der Produktion? Im Bild vom Sehen und Gehen heißt das gerade Ausgeführte bei Baader: „Nicht also das erste unmittelbare Schauen und Wissen, sondern das durch Hervorbringung [Gehen] vermittelte ist das wahre, ganze Wissen und Schauen."[72] Das durch Hervorbringen bzw. Gehen vermittelte Sehen also sieht erst eigentlich. Die Idea als Umschluß jenes Vermittlungsgeschehens des Anfangs zu sich selbst, in der dieser sich als Anfang sieht – d. h. in der er „vor sich sieht, was er in sich findet", was wiederum nichts anderes heißt als daß er sich „begreift" –, die Idea also als „Begriff der Geschichte" des Anfangs ist ihrerseits selbst bereits vermittelt durch das Anfangen des Anfangs. Sie hat ihrerseits ihre Geschichte, welche Geschichte keine andere ist als die des Anfangs selbst. Mich vollziehen, erst sein, was ich schon bin, anfangen also *muß* ich als Anfang; denn das bin ich. Wo ich aber anfange, wo ich bin, was ich bin, da *will* ich anfangen, und solchermaßen durch meine freie Tat anfangend will ich gerade mich selbst, denn ich will sein, was ich bin. Was ich aber bin, sehe ich wiederum nur in der Idee, in dem immer schon von mir Hervorgebrachten und Gewollten, worin ich mein immer schon Hervorgebracht- und Gewollt-sein sehe. Darin aber zeigt sich, daß ich in die Idee ausgehend immer schon mich, will hier sagen mein Gewolltsein, gewollt habe. Die Idea ist also durch das ursprüngliche sich Wollen vermittelte Idee wie das Wollen durch die Idee vermitteltes Wollen. Ohne den Willen ist die Idea „machtlos", geht nichts aus ihr hervor, ist Anfang nicht er selbst, weil nicht *selbstmächtig*. Ohne Idea ist der Wille „gedankenlos" und also wiederum der Anfang nicht er selbst, weil nicht seiner *selbst bewußt*. „‚Intellectus [...] videt, sed sine voluntate non format vel efficit'",[73] zitiert Baader die Tradition, und mit Augustinus spricht er im selben Sinne vom Glauben: „Nemo credit nisi volens."[74]

Im Hinblick der Idee und auf sie zeigt sich somit mehr als nur die Idee, weil sie, wenn anders sie nicht zur bloßen Figur degene-

[72] RPh 15 (SW 1, 189).
[73] A. a. O. SW 1, 191; vgl. SpD 1, XIV (SW 8, 126) u. ö.
[74] Ebd.; vgl. Kant SW 1, 3 u. ö.

riert, mehr ist als sie selbst. Als „Umschluss" des Vermittlungsgeschehens des Anfangs ist sie dessen „Spiegel". Im „Spiegel" der Idee sieht der Anfang nicht nur sein sich und überhaupt *Sehen*, sondern darüber hinaus und im selben sein sich und überhaupt *Wollen*. Und doch kommt auch das Wollen eben im Medium des Sehens und der Sichtbarkeit vor, wo es gespiegelt wird. Das Wollen wird im Spiegel sichtbar als die „Vergangenheit" des Sehens, als seine „vorgängige" Vermittlung und als seinerseits in dieser Vermittlung des Sehens durch dieses „vor-gesehen", d. h. vermittelt. „Die Behauptung demnach, dass alles Erkennen ein genetisches sei, reducirt sich auf jene, dass niemal[!] ein Sehen ein nur unmittelbares ist, sondern jederzeit ein durch Aufhebung der Unmittelbarkeit Gewordenes oder Werdendes (Hervorgebrachtes)."[75] Die Vermittlung also von Sehen (Wissen) und Gehen (Hervorbringen) geschieht nach Baader durch das Wollen. „[D]ass wir nur wahrhaft wissen, was wir hervorbringen, und nur hervorbringen, was wir wissen, würde unverständlich und unklar sein, falls wir bei dem Begriff der Identität (so wie im Gegenfalle der Nichtidentität als Widerspruchs) des Wissens und Seins oder Thuns die Vermittlung des Wollens oder Begehrens als der eigentlich gebärenden, hervorbringenden (so wie im negativen Falle tödtenden) Causalität ausser Acht liessen."[76]

Der *Wille* oder die *„Begierde"* ist das „eigentlich productive Vermögen"[77], die „zeugende, schaffende, bildende"[78] *Macht*. Daß der Wille diese Macht ist und als solche sich immer schon erwiesen hat, zeigt sich nicht an ihm selbst, sondern an seinem anderen, dem vorgestellten Gedanken. Das Selbstbewußtsein (des Denkens) und die Selbstmächtigkeit (des Willens) gehen in der Idea auf als die immer schon eingelösten Bedingungen und durchlaufenen Momente des Anfangs. Sie müssen einander vermittelt haben, damit ich mich denkend mich wollend meiner selbst bewußt und mich wollend mich denkend meiner selbst mächtig werde. Die *Idea* läßt sehen, daß die *Momente* sich wechselseitig hervorrufen. Sie ist das *Ereignis ihrer Konkretion im Medium des Denkens.*

---

[75] A. a. O. SW 1, 189.
[76] A. a. O. SW 1, 190 f.
[77] SpD 1, VIII (SW 8, 78). Siehe zum Folgenden Hemmerle, Symposion, 88–96, 122–132; Susini, Bd. 3, 219–223.
[78] RPh 15 (SW 1, 191).

Baader beschreibt dieses Geschehen im Anschluß an Böhme als das von *„Idee" und „Natur"*, von *„Lust" und „Begierde"*. Idee und Natur sind jene „Zeugepotenzen" (entia quibus nicht entia quae),[79] in die der Anfang sich [immanent] immer schon „duplirt" hat, wo er seiner selbst bewußt und mächtig ist, und in die er sich [emanent] „dupliren" muß, wo er sich seines anderen in der Hervorbringung bewußt und mächtig zeigt. Duplierte der Anfang sich nicht, bliebe er „ungründig", und also finge er nicht(s) an. Baader stellt fest, daß wir „bei jeder freien Hervorbringung eine solche Duplicität gewahren, deren Aufhebung oder Vermittelung die Hervorbringung effectuirt. Nemlich vermittelt 1) durch die Idee als den gleichsam heraus- und dem Wirken oder Schaffen vorgesetzten Gedanken (Weisheit, sophia, cochma) als Mitwirker (δυναμίς) und b) [!] durch die executive, schaffende Macht als Energie oder werkzeuglichen Wirker."[80] Idee und Natur führen sich gegenseitig „a potentia ad actum"[81], indem sie sich vereinigen. Ihre Konkretion ist ihre Verwirklichung, in der sie wirkmächtig werden, anderes hervorzubringen. In der Konkretion von Idee und Natur spricht der Anfang sich innerlich still aus, in welchem Aussprechen er seine Mitte als jenen „Grund" gewinnt, aus dem heraus er nach außen wirken kann. Das Wort, durch das er sich immanent in Wirksamkeit „setzt und erhält",[82] ist dasselbe Wort, durch das er nach außen wirkt. „Die Causalität macht sich nemlich erst selber zu dem, was ausser ihr durch sie werden soll, geht aber sich erhebend wieder aus dieser Entäusserung in sich [Idea als der innerlich ausgesprochene Gedanke], welche somit subjicirt oder als Grund, als ein Anderes und Besonderes neu entstanden, in ihr ist, mittelst dessen sie nun producirt. J. Böhme gibt jene Entäusserung so an, dass die Idee (Cochma, Gedanke als Lust) sich der Begierde (Natur) eingibt, und in ihr ihre Kraft sich aneignend wesentlich wird. Eigentlich aber entspricht der Entäusserung, die Entzweiung ist [in Idee und Natur], eine Innerung. Der hervorbringende Geist kehrt von beiden Abstractionen [– denn nur in ihrer Konkretheit sind sie, was sie sind –] in

[79] Vgl. etwa RPh 23 (SW 1, 217).
[80] RPh 19 (SW 1, 205).
[81] RPh 15 (SW 1, 186).
[82] RPh 23 (SW 1, 215).

Mitte (reintegrirt über beiden) in sich zurück und hat nun als Grund des Hervorbringens ein gedoppeltes Anderes in sich."[83] D. h.: In der Vermittlung von Idee und Natur seine „Mitte" in sich gewinnend, gewinnt der Anfang Idee und Natur als „Mittel" seines Anfangens nach außen.

Indem *der selbstmächtige und selbstbewußte Anfang* sich in der Idea „sieht", wird er seiner selbst bewußt und mächtig. Darin schließt sich das immanente, potentielle (Anfang-)Sein des Anfangs als Anfang. Die Idea ist so der „stille, magische Gedanke" des Anfangs. „Jener stille magische Gedanke [aber] bringt schon etwas mit sich, er zeigt sich als eine unseren Willen reizende Potenz, als stille Lust, und hiemit ist das offene Geheimnis alles Thuns ausgesprochen. Das Gesetz des Überganges aus dem potentiellen in das actuose Sein ist allgemein. Dieser Uebergang von Lust, Begierde zur That verdient genau beachtet zu werden. Ueberall geht der Uebergang durch die Lust zur entzündeten Begierde."[84] „Der Uebergang vom potentiellen zum actuosen Sein kann nur durch das Medium der Begierde, des Willens hindurch gemacht werden. Scientia sine voluntate non format."[85] Die *Natur* also ist *das Ereignis der Konkretion der Momente des Anfangs im Medium der Begierde oder des Willens*. „Indem [nämlich] der Wille (der Wollende [als Anfang]) sich schaut, wird er begehrend (a visu gustus – speculirend) und diese Begierde als das abbildende oder imaginirende, spiegelnde Vermögen setzt die Figur des Willens (des Gewollten und im Willen Geschauten) in sich."[86]

Die *„Figur des Willens"* ist jener *„magische Gedanke"*, jene Lust der „Selbstcontemplation",[87] die den Willen in sich zieht, auf daß er sich in ihr faßt, „ergreift" und „leb- und leibhaft", d. h. wesentlich wird. Die Idea also spiegelt den Anfang als Verhältnis zu sich selbst als Anfang, welches Sich Verhalten im Verhältnis die Natur des Anfangs ist und sich im Anfang begibt. Derselbe Wille, der sich im Spiegel als in seiner ersten Fassung sieht, faßt sich ein zweites Mal. „Wir begehren, was wir hervorbringen, und wir bringen her-

[83] A. a. O. SW 1, 218.
[84] SpD 1, VIII (SW 8, 79 f.).
[85] Ebd.
[86] RPh 15 (SW 1, 187).
[87] Vgl. RPh 26 (SW 1, 222).

vor, was wir begehren."[88] In dieser zweiten Fassung wird der Wille konkret. D. h. seine „Figur wird [...] durch Zuschaffung des Wesens vermittelst desselben Begehrens real und selbstisch und tritt leibhaft und lebhaft vor den Hervorbringer (den Willen) als offenbar, real und selbstisch geworden. Dieses Realgewordensein geht somit nicht unmittelbar aus dem Hervorbringer (und in dessen erstem Schauen), sondern aus dem in die Imagination gepflanzten Modell oder der magischen Figur".[89]

Sich selbst so im Anfang sehend und ergreifend sieht und ergreift der Anfang im selben auch *anderes*. Denn es zeigte sich bereits, daß er sich im Spiegel überhaupt nur sieht, weil auch anderes darin zu sehen ist und ihn unterscheidet. Nicht nur er selbst, sondern auch das andere erscheint so im Spiegel als das, was der Anfang ergreifen bzw. anfangen kann und was der Anfang immer schon ergriffen hat. Denn Anfang sieht sich nur als Anfang, wo er überhaupt angefangen hat. Er fängt aber überhaupt nur an, indem er etwas anfängt. Etwas anfangend aber bringt der Mensch als angefangener Anfang dieses nicht allererst aus sich hervor, vielmehr geschieht in seinem Anfang die wiederholende Steigerung des schon Hervorgebrachten ins Selbe. Der angefangene Anfang fängt im Anfangen das Angefangensein seines anderen an. Nur solchermaßen etwas anfangend ist er, was er ist, vollzieht er sein Anfangsein. Weil mit dem Anfang auch immer schon etwas angefangen ist, ist er überhaupt und im selben als dieser und kein anderer angefangen. Das angefangene Etwas bzw. andere also ist von Anfang an das andere des Anfangs selbst, d. h. jenes andere, durch das und in dem der Anfang (immanent) er selbst ist und (emanent) anfängt. Wo der Anfang im Anfang sich will, will er im selben etwas; das wiederum besagt, daß er etwas wollend sich will und sich wollend etwas will. Anderes hat er also immer schon bei sich. Daß er anderes solchermaßen bei sich hat, daß er nur in ihm vorkommt, das sieht der Anfang im Spiegel der Idea. In die emanente Produktion ausgehend muß der Anfang also anderes ergreifen. Nach Baader gilt, daß „der Mensch, wenn er produciren will, ein bereits vorhandenes Substrat als Träger seiner Idee ergreifen muss",[90] weswegen „[j]e-

[88] RPh 15 (SW 1, 188).
[89] A. a. O. SW 1, 187.
[90] SpD 1, VIII (SW 8, 83).

des emanente Product [...] daher nicht aus dem Wesen des Producenten, sondern nur Bild des Producenten"[91] ist. Was der Anfang aber ergreift, liegt an dem, was er ergreifen will, wohinein sein Wille „imaginirt". Im Spiegel also sieht der Anfang sich selbst und anderes, weil er und anderes sich im Spiegel sehen lassen, in ihm erscheinen.

Solchermaßen hat das sich im Spiegel sehende Denken den Horizont des anderen bei sich und tut sich ihm dieser Horizont im Spiegel auf. Insofern der Spiegel also sehen läßt, was (angefangen) ist, ist er – wie Baader mit Böhme sagt – „‚der *Spiegel aller Wesen*, in [...] [dem] alle Dinge, was da werden könnte, oder sollte, von Ewigkeit sind ersehen worden'".[92] „Alles Sichtbare kann im Spiegel, alles, was ist, kann Gestalt des sich vollziehenden, sich verwirklichenden Ursprungs sein, wo dieser in seine eigentliche Dimension, die des Geistes tritt, in welcher Idee als Idee, Offenheit als Offenheit allein vorkommen."[93] Baader spricht im selben Böhmeschen Sprachgebrauch daher von der „jungfräulichen Matrix"[94] aller Bilder. Daß der Anfang und sein anderes angefangen sind und daß also überhaupt ist, was ist, wird allein sichtbar im „geistigen Leib" der Idea, im Denken. Solange noch nicht ergriffen vom in den Spiegel imaginierenden Willen ist diese Matrix aller Bilder frei und unberührt vom fassenden und befruchtenden Begehren, d. h. „jungfräulich". Und insofern im Spiegel eröffnet ist, daß überhaupt ist, was ist, liegt alles Dies und Das in ihm verwahrt. Baader begreift dies mit Böhme so: „Im Spiegel (Auge, Weisheit), sagt B., erscheint kein Bild offenbar, welches [...] nicht in potentia in ihm – im Glast – lag, weil gleichwie die Luft alle Töne unentwickelt, somit unwirklich in sich trägt, so auch das Medium: das Auge oder der Spiegel, magisch alle Gestalten und Farben."[95] Nichts von Diesem und Jenem ist der Spiegel doch dessen Bedingung als Medium seines Anfangs. Denn umgekehrt tritt das, was ist, wohl „als wesen-, leib- und lebhaft vor den Spiegel [...], frei von ihm, wie auch das Wissen frei, nicht los vom Sein, das Auge

[91] A. a. O. SW 8, 84.
[92] RPh 15 (SW 1, 187), Hervorhebung nicht im Text.
[93] Hemmerle, Symposion, 91, „als" kursiv gedruckt.
[94] Vgl. JB 5 (SW 3, 389).
[95] RPh 15 (SW 1, 186).

frei von der Materie des Sichtbaren ist, wie das Hören (Ohr) frei vom Halle. Man kann folglich sagen: dass der Gegenstand sein Bild in den Spiegel (ins Auge) wirft, insofern er jenes in diesem a potentia ad actum bringt, erweckt oder verwirklicht. Da nun aber die Wesen schaffende oder hervorbringende Macht doch nur, imaginierend in diesen Spiegel, das wesenhafte Bild hervorbringt, so muss man sagen, dass alles Reale seinen Urstand aus diesem Spiegel (der Idea) schöpft."[96] Für sich genommen „ist der Spiegel (das Auge) ein heller Glast, und sein Glast ist ein Nichts, und liegt doch alle Gestalt der Natur darin verborgen gleich als ein Nichts, und ist wahrhaftig, aber nicht essentialisch".[97]

Wo also der Wille als die „wesenzuschaffende Macht" sich ergreift, ergreift er anderes, d. h. ergreift er sich in anderem. „Was ich darzustellen, zu äussern oder zu schaffen vermag, spiegelt sich immer in mir als Figur ab (als Einbildung oder innere Bildung) und ich bemerke leicht, dass diese Figur als Lust sofort auf mein executives Vermögen (Fiat [der Natur]) erregend wirkt, welches sich erhebt, mit dieser Lust oder Figur conjungirt, und in dieser Conjunction schafft. – Dieses Schaffen (Zeugen) kann ich nur abhalten, indem ich dieser Conjunction von Lust und Begierde wehre."[98] Erst in dieser „Conjunction" werden der Anfang selbst und sein anderes „essentialisch" bzw. „leibhaft". Mit anderen Worten sie „verlauten", sie werden, was sie sind, ihr „Begriff" wird „historisch". Die esoterische Manifestation des esoterisch-exoterischen Seins des Menschen „äussert" sich in der emanenten Produktion als exoterische Manifestation. Darin wird die Identität des Menschen gesteigert. Außerhalb seiner selbst bewährt er sich als derselbe und eine, der er in sich ist. Wo der Mensch sich im Handeln als dieser da unterscheidet, gewinnt er sich und wächst in eben diesem Maße der Unterscheidung seine Einheit. Denn so Baader: „Mit der Zunahme der Einung hält die Unterscheidung (Gliederung) gleichen Schritt."[99]

Im selben Zusammenhang aber fährt Baader fort: „Diese Entscheidung oder Ausgleichung des In- und Aussichseins, des Seins in

---

[96] Ebd.
[97] A. a. O. SW 1, 188 f.
[98] FC 3, 9 (SW 2, 255 Anm.).
[99] FC 1, 10 (SW 2, 163).

sich [als Anfang] und Werdens aus sich [im Anfang], geht aber nur aus einem Conflict oder Widerspruch hervor, (so wie sie in einem solchen wieder untergeht), welchen Widerspruch Jacob Böhme als das Centrum Naturae oder den Anfang aller Manifestation des Lebens und als die geheime Werkstätte solcher Manifestation begriffen hat, weil nur im Durchgang und in der Besiegung dieses Conflicts und Widerspruchs das Leben von dieser Geburtsangst sich befreit und die Manifestationskräfte als Siegesbeute bei und in diesem Durchgange sich aneignet."[100] Das besagt ein zweifaches. Erstens: Anfang *ist* Anfang (als Anfang), Anfang *wird* Anfang (im Anfang); beides gilt gleichermaßen. Und doch gilt das eine nur im Maße des anderen. D. h. Anfang ist Anfang, weil er anfängt. Anfang fängt an, weil er eben das als Anfang ist, daß er anfängt. In dieser Verwiesenheit aufeinander bzw. in diesem sich wechselseitig Bedingen bekommen das „Sein" des in sich Anfangseins und das „Werden" des aus sich Anfangens eine neue Qualität. Das Sein des Anfangs als Anfang ist so wenig bloße Vorhandenheit und bloßer Bestand, wie der Anfang als Selbstbestand bloß seinen Stand in sich gewinnt. Das Sein des Anfangs ist nicht feststellbar, sondern nur zu vollziehen. Anfang „ist" im Sinne des „Ich bin", d. h. Anfang ist Vollzug, Ereignis. Solchermaßen qualifiziert das „Werden aus sich" das „Sein in sich". Was der Anfang in sich *ist*, *ist* er nur, wo er aus sich geht. Er ist sein Werden. Indem er aber aus sich geht, indem er wird, wird er etwas und ist er etwas: Anfang. Solchermaßen qualifiziert das „Sein in sich" das „Werden aus sich". Im Ereignis des Anfangs – aber eben allein in ihm – gewinnt der Anfang sein Sein, er wird sein Sein. Diese lebendige, bewegte Identität des Seins und Werdens betont Baader allenthalben.[101] Das Ereignis des Anfangs macht den Anfang erst zum Anfang.

Zweitens: In diesem Ereignischarakter des Anfangs aber wird zugleich offenbar, daß der Anfang des anderen bedarf, um anzufangen, daß Anfang, wo er anfängt, immer etwas anfängt; die Dif-

---

[100] A. a. O. SW 2, 163 f. Das Problem des „Centrum Naturae" wird hier nur in seinen Grundzügen behandelt, d. h. nur soweit es unser Gedankengang erfordert. Eingehender, da bedingt vom Thema der Arbeit, hat Hemmerle, Symposion, 92–96, diesen Komplex dargestellt. Siehe auch Susini, Bd. 2, 308–325; Sauer, 81–85.

[101] Siehe etwa SpD 1, IX (SW 8, 87); Wahrheit SW 1, 104 u. ö.

ferenz von Anfang und Angefangenem, die im Anfangen entschieden und ausgeglichen da „formiert" und gestaltet ist,[102] macht sich im Anfangsein des Anfangs als „Spannung" und „Unruhe"[103], eben als jener „Conflict" bemerkbar, den Baader oben mit Böhme „die geheime Werkstätte solcher Manifestation" und die „Geburtsangst" allen Lebens nennt. Sie ist jene Differenz, die die Voranfänglichkeit des Anfangs aufbricht, indem sie letzteren aus der bloßen Unmittelbarkeit zu sich selbst reißt und seinem Anfangsein gegenüber–, die also den Anfang zu sich selbst ins Verhältnis setzt. Was der Anfang im Anfangen als sein Angefangenes aus sich heraussetzt, dieses andere des Anfangs ist demnach zuvor in ihm. Aber es ist so „in" ihm, daß es einerseits nicht einfachhin im Sein des Anfangs aufgeht, daß aber andererseits ohne dieses andere der Anfang nicht er selbst ist. Zum Anfang gehört das Angefangene bzw. andere nicht erst im Anfangen, sondern immer schon als Anfang, in seinem Anfangsein hinzu. Das ist – der Idee des Anfangs nach – notwendig so, damit der Anfang Anfang ist. Und doch ist es – der Natur des Anfangs nach – ein eigener Akt, die freie Tat des Anfangs, das andere als sein ihm zugehöriges anderes zu bejahen und es also hervorzubringen. Es ist eben die Natur des Anfangs, sich zu sich und darin zum anderen zu verhalten. In diesem Sich Verhalten entscheidet sich der Anfang.

„Alles Hervorbringen ist ein sich Anstrengen, einen Widerstand in sich Hervorrufen, Sammeln, und ihn, sich auf die Spitze treibend, Aufheben, sich über und inner ihn Setzen."[104] Dort wo Anfang sich ereignen will, muß er sich aus der zerstreuten und in alles, was ist, entäußerten Unmittelbarkeit seines Anfangseins, in der nichts ist als der Anfang, weil dieser noch nicht(s) angefangen hat, sammeln bzw. zusammennehmen, um hier und jetzt (etwas) anzufangen. Indem der Anfang sich solchermaßen an einem bestimmten Punkt zusammennimmt, grenzt er sich aus, unterscheidet sich und also anderes. Um er selbst zu sein im Anfang, muß er anderes sein lassen. Dies der „Widerstand", den der Anfang in sich hervorruft.

---

[102] Vgl. SpD 1, VIII (SW 8, 76). Siehe auch die These vom „Anfangen als Gestalten", „Gestalten als Aufheben von Widerstand" in Hemmerle, Denkstruktur, bes. 12 f.

[103] A. a. O. SW 8, 75.

[104] Anth SW 4, 228.

Sich und anderem gegenüber ist sein Wille in zwei einander widerstrebende Tendenzen eingespannt: Er will sich und daher bei sich bleiben, und er will das andere und also über sich hinausgehen. Bliebe er bloß bei sich, versänke das andere ins Nichts der bloßen Unmittelbarkeit und „wesenlosen" Voranfänglichkeit des Anfangs. Es finge nichts an, und deshalb finge auch der Anfang nicht an. Ginge der Anfang bloß über sich hinaus, entginge er sich selbst, höbe er sich auf in die Voranfänglichkeit des anderen. Der Anfang finge nicht als er selbst an, und deshalb finge wiederum nichts an. Die Natur des Anfangs – für sich selbst, d. h. abstrakt betrachtet – zeigt sich so als innerer Widerspruch.

Damit der Anfang etwas anfängt, ist es notwendig, daß – wie Baader sagt – „der Producens [sich] verzehrt [...] im Product",[105] in welchem sich Verzehren er sich auf die „Spitze" treibt, den Widerstand aufhebt und sich „inner und über ihn" setzt. Denn „alles Verzehren ist ein sich Erheben über das Verzehrte (nicht über das Product), also ein sich inner das Verzehrte Setzen (Subtilisiren), und diess sich Erheben zur Zeugung coincidirt mit dem sich Vertiefen (Nachlassen) im Gezeugten".[106] Die beiden Tendenzen im Anfangenden gilt es zu „coordinieren" bzw. „subordinieren", d. h. der Widerstand muß in Gestalt aufgehoben werden. Diese Gestalt aber wird wiederum nur sichtbar im Spiegel der Idee. Die Idee vermittelt die antagonistischen Tendenzen, sie entscheidet ihren Streit. Im Spiegel der Idee sieht der Anfang, daß nicht er sich geltend machen darf, wo anderes entstehen soll, er muß sein Selbstseinwollen, seine Natur verzehren. In diesem Verzehren aber geht mir mein Selbst nicht verloren, vielmehr gewinne ich mich selbst neu, indem ich solchermaßen „über" mich erhoben bzw. „inner" mich gesetzt erst meine Mitte als Zentrum meines Seins und Handelns gewinne. „Indem das Subject [= der Produzent] seine Mitte gewinnt, gewinnt es diese als Productionskraft."[107] Diese Mitte aber gewinne ich im anderen, indem ich mich in diesem „vertiefe", ihm Grund und Raum werde. Ich gehe im Gezeugten nach „unten" und nach „außen", so daß ich es trage und es in mir, in meiner Mitte ist. Ich also bin in meiner Mitte, wo ich über mich hinaus in anderes ein-

[105] Ebd.
[106] Ebd.
[107] SpD 2, IX (SW 8, 240).

gehe, in welchem Eingehen ich mich ihm einräume.[108] Solchermaßen seine Mitte gewinnend faßt sich der Anfang, in Baaders Worten: „gründet sich die Ursache".[109] Im „Grund" sind jene Tendenzen dahingehend „formiert", daß der Anfang über sich hinausgehend in diesem zu sich kommt. Im Übersichhinausgehen wird der Produzent erst mit seinem Beisichbleibenwollen fertig. Baader selbst bemerkt, „dass das Suchen als Begehren ein sich (seine eigene Kraft oder Natur) Darangeben an das Begehrte (ein sich ihm Creditiren) ist, und dass derjenige, welcher diese seine Natur (sein Naturleben) die bis dahin ihn hat, abgibt, dieselbe wieder zurückempfängt, aber nun so, dass er sie (die Natur) hat".[110] Die Natur des Producenten geht so auf als „das entselbstete Selbstlose"[111], als solches aber ist sie gerade das „Prinzip der Selbheit".[112]

Nur „durch das Medium [...] [dieser] erst einzutretenden Spannung (Differenz, Unruhe &c.)"[113] kommt nach Baader die emanente Produktion zustande. Dieses Geschehen faßt Baader formal in vier Momente: „1) Vorsatz, Idee, Gedanke, gleichsam noch in der Schwebe [als immanentes Product]. 2) Diese Idee ruft meine Zeugungskräfte hervor; es tritt also Spannung, Differenz ein, denn die Zeugungskräfte zeigen sich in der Form der Zweiheit. 3) Die Spannung wird gelöst und nun ist 4) die Production vollendet. Die unbefriedigte Begierde [d. h. jene Begierde, die nicht durch die Lust des Eingehens in das im Spiegel sichtbare Begehrte befriedigt wird] ist eben jener Widerstreit der Kräfte, die nicht zur vollendeten Production gekommen sind."[114] So wie dieser Widerstreit der Kräfte sich also „bei jeder Suspension der Production [...] kundgibt, so [verschwindet er] [...] beim Eintritte der Integrität der producirenden Action, folglich auch der Vollendetheit des Products, [...] womit die Entzweiung zwar aufhört, die Zweiheit aber im Grunde, obschon aufgehoben, bleibt".[115] Diese „Integrität der

[108] Anth SW 4, 227.
[109] Siehe etwa SpD 5, II (SW 9, 169–179) oder Ethik SW 5, 11–15.
[110] JB 7 (SW 3, 402 f. Anm.), „die bis dahin ihn hat" und „dass er sie (die Natur) hat" gesperrt gedruckt.
[111] RPh 22 (SW 1, 214); vgl. auch RPh 23 (SW 1, 215).
[112] Vgl. Hemmerle, Symposion, 96. Zur Okkultation und Manifestation der Natur siehe auch Sauer, 86–89.
[113] SpD 1, VIII (SW 8, 75).
[114] A. a. O. SW 8, 78.
[115] A. a. O. SW 8, 75.

producirenden Action" tritt nur ein, wo der Mensch „hiezu in sich selber in eine Formation oder in eine Coordination und Subordination seiner producirenden Eigenschaften eingeht oder vielmehr ausgeht".[116] Das wiederum besagt, daß „der Mensch nichts zu produciren [vermag], ohne das allgemeine Gesetz für alle und jede Production oder Manifestation für sich in Erfüllung gehen zu sehen, welchem zufolge solche nur durch eine entsprechende Occultation oder Negation zu Stande kömmt".[117]

Wir sahen bereits, daß der Mensch anfangend sich wie jede „Causalität" in Idee und Natur als seine Zeugungskräfte „dupliert". In der Konkretion dieser „Zeugepotenzen" gewinnt er jene „ratio sufficiens", aus der heraus er wirken, d. h. anfangen kann. Nun ging es näherhin um die Weise oder Gestalt dieser Konkretion. Dabei war zunächst festzuhalten, daß in dieser Konkretion von Idee und Natur nicht nur die „Causalität" „efficiens" wird, sondern „demzuvor" Idee und Natur sich einander gegenseitig zu sich selbst vermitteln. Ohne die Natur erweist sich die Idee als „machtloser Gedanke", ohne die Idee die Natur als „gedankenlose Macht", wobei die Machtlosigkeit des Gedankens diesen zwar nicht „leb- und leibhaft" werden, wohl aber überhaupt das sein läßt, was er ist, wohingegen die Gedankenlosig- und damit Ziellosigkeit der Macht diese in den ihr inneren Widerstreit antagonistischer Tendenzen, in den Selbstwiderspruch des „Centrum Naturae" treibt. In dieser gegenseitigen Vermittlung von Idee und Natur sind zwar beide einander subjiziert, vom Ganzen des Produktionsgeschehens, d. h. vom Anfang selbst her und auf sein Ereignis hin gesehen ist im Verhältnis von Idee und Natur die Subjektion einseitig. In diesem Fall nämlich spricht Baader von der „Subordination" der Natur unter die Idee bzw. – wie bereits gehört – von der „Occultation" der Natur.[118] Baader denkt das Manifestationsgeschehen des Gedankens, will sagen dessen „Leibwerdung", im Ternar von Prinzip oder Centralwirker, Organ oder Mitwirker und Werkzeug oder werkzeuglicher Wirker.[119] Der dem Wirken

[116] A. a. O. SW 8, 76.
[117] Ebd.
[118] Vgl. ebd.
[119] Vgl. etwa SpD 1, X LvB (SW 8, 99).

„vorgesetzte Gedanke“[120], die Idee, ist das „Organ“ mit dem das Prinzip, will hier sagen der denkende Mensch, sich das Ziel der Produktion, das Anzufangende, vor Augen setzt, indem er also sieht, was er will; „die executive, schaffende Macht“,[121] die Natur, begreift Baader als „Werkzeug“, kraft dessen er ergreift, was er sieht, und den Gedanken gestaltet. Dazu bedarf es aber im Menschen der Okkultation der Natur bzw. ihrer Subordination unter die Idee, welche Okkultation der Natur sich als die des Produzenten gegenüber dem Produkt äußert.

Das Gesetz der Manifestation nämlich besteht darin, „dass jede Manifestation durch die Occultation (Aufhebung) bedungen und vermittelt ist, oder das, was manifest sein soll, sich oder Anderen dieses nur in einem Anderen sein kann als Raum, Auge, Form oder Leib, zu welchem letztern dieses an jenem als seinem Inhalt aufgehoben sein und in welches es sich bei der immanenten Offenbarung unterscheiden muss, um sich zu seinem eigenen πλήρωμα zu machen. Denn falls der Raum, das Auge &c., sich für sich selber sichtbar macht oder machen will, so kann das, was in ihm sichtbar sein soll, dies nicht sein. So z. B. ist a in b, indem b sich zum Raum oder Offenbarungsgrund und zur Sphäre von a herabgesetzt, gedemüthigt, vertieft oder verleugnet hat, oder dieses wird, und dasselbe gilt von a, insofern b in a ist.“[122] Diesem Gesetz der Manifestation entsprechend unterscheidet Baader „bei allen emanenten Productionen des Menschen [...] zwei Momente [...], welche sich einander folgen, und durch welche die Production selber (im oder am Product) eine Geschichte hat. Der erste Moment nemlich ist jener, in welchem der Mensch (welcher nur Hervorbringer des Bildes [der Idee], nicht auch jener des Substrats oder Trägers desselben ist [der geschaffenen Natur außer ihm, nicht der schaffenden Natur in ihm]) dieses Substrat oder den Zeug für seine Production ergreift, welchem er seine Idea einbilden, oder welches er in letztere einführen will. In diesem ersten Momente befindet sich nun dieses Substrat im noch unvermittelten Sein, so wie die Idea selber noch unvermittelt, oder, noch nicht in dieses Substrat eingegangen, selbem gleich-

[120] Vgl. RPh 19 (SW 1, 205).
[121] Ebd.
[122] Anth SW 4, 227, a „in“ b, b „in“ a gesperrt gedruckt.

sam noch gegenüber steht. Im zweiten Momente ist dagegen diese vermittelnde Aufhebung jenes unmittelbaren Seins des Substrats geschehen, und die Production hiemit vollendet (integrirt), so dass jenes vorerst unmittelbare und sich gleichsam als etwas für sich Seiendes ausgebende Substrat nur mehr als der höheren, wahrhaften Selbheit (der Idea) dienend, und nur als Mitlauter (Beiwort) mit jener (als Selbstlauter) sich ausspricht, vielmehr von letzterem ausgesprochen wird."[123] Baader ergänzt schließlich „die Vermittelung selber[, die] als Process oder als ein Geschehen (Fieri) in Mitte liegt",[124] als noch eigens zu unterscheidendes drittes Moment. Dieses Geschehen kann aber als Geschehen, als Werden nur für das endliche Sein hervortreten; denn beim vollendeten Sein tritt „dieser Vermittlungsprocess als Werden oder als Zeit nicht geschieden (abstract)"[125] hervor. Für dieses „vollendete Sein", welches in der Idee vor-gesehen und vorweggenommen ist, gilt nämlich, daß es „als ein lebendiges nur seiend wird, und nur werdend ist".[126]

Es zeigt sich, daß das „dynamische Schema des vorausgesetzten Selbstseins des Menschen [als angefangener Anfang], seines dieses vollendenden Selbstvollzugs [des Anfangens seines Angefangenseins] und des mit ihm je gleichzeitigen freien Wirkens nach außen [des etwas Anfangens im selbst und überhaupt Anfangen] [...] je und notwendig dasselbe"[127] ist. „Der Mensch ist nur wirkliches Selbst, wirkliches Subjekt–Objekt [und also Anfang], weil er als Ursprung und Ursache gleich anfänglich in die Idee als in das Bild seiner Lust, als in sein Wesen hinein offen und in die Natur als das Gegenüber, das bedürfende Verhältnis zur Idee hinein ausgegangen und aus beiden heimgekehrt ist in die Einheit seines sich gegebenen Selbst als in seinen ‚Grund' und seine ‚Mitte'."[128] Aus dieser Mitte geht der Mensch produzierend erneut aus in Idee und Natur und vereint diese im anderen, in seinem Angefangenen, so daß das Produkt die Einheit des Produzierenden im Außen spiegelt wie die Idee diese Einheit des Produzierenden im Produzierenden selbst.

---

[123] SpD 1, IX (SW 8, 86 f.).
[124] A. a. O. SW 8, 87.
[125] Ebd.
[126] Ebd.
[127] Hemmerle, Symposion, 139.
[128] Ebd.

2.2.2 Produktion als Vermittlung des anthropologischen Standpunkts

Wir sagten, daß Mensch und Gott durch die Schöpfung vermittelt seien. Schöpfung aber begreife Baader als Produktion. D. h. Baader versteht den Menschen als Produkt Gottes. Was aber ist er als Produkt Gottes, ja was ist er überhaupt als Produkt? So hatten wir denn zu fragen, wie es zum Produkt kommt und damit wie Produktion überhaupt geht. Denn nur im Mit-gang der Produktion schließt sich uns das Verhältnis von Produzent und Produkt auf.

Das Geschehen der Produktion kann auf zweierlei Weise betrachtet werden, von zwei Punkten aus ist es mitzugehen: Zum einen vom Produzenten, zum anderen vom Produkt aus. Letztere Hinsicht ist eben die Hinsicht Baaders, wenn er den anthropologischen Standpunkt faßt und das Geschehen von Gott, Mensch und Welt vom Menschen als Produkt Gottes her denkt. Der Mensch aber kann nur verstehen, was er als Produkt und was Produkt überhaupt ist, indem er seine eigenen Produkte ins Auge faßt, indem er also zusieht, wie es im Gang seines Produzierens zum Produkt kommt. Das Eigentümliche des anthropologischen Standpunkts Baaders besteht demnach darin, daß Baader vom Menschen als Produkt Gottes ausgehend im selben vom Menschen als Produzenten ausgeht. Das Produktsein wird verstanden im Produzieren des Menschen. Das Produzieren des Menschen muß nach Baader gerade verstanden werden, um sein Produktsein zu verstehen.

In diesen beiden Momenten läßt sich das Geschehen der Produktion begreifen: Im Menschen als Produzenten und im Menschen als Produkt. Daß Produktion solchermaßen zu begreifen ist, hat die Bedingung seiner Möglichkeit darin, daß der Mensch „angefangener Anfang", Produzent und Produkt zugleich ist.[1] Anfangend fängt er sein Anfangsein an, welches Anfangsein besagt, daß der Mensch eben ist, daß er anfängt. Er ist, daß er anfängt, und er fängt an, was er ist. Darin bekundet sich jener bereits angedeutete Zirkel auch unseres eigenen Vorgehens, daß wir uns nämlich auf den anthropologischen Standpunkt stellen müssen – und dies ja auch gerade wieder getan haben –, um ihn herzuleiten, um Baaders

[1] Vgl. SpD 2, XV (SW 8, 270).

Begriff des anthropologischen Standpunkts zu erheben. Dieser Zirkel ist kein anderer als der allen Anfangs: Nur indem wir anfangen, sehen wir, wie Anfangen geht; wir müssen produzieren, um zu verstehen, wie Produktion überhaupt geht, was im Geschehen der Produktion der Produzent, was in ihm das Produkt und welcher Art das Verhältnis von Produzent und Produkt ist. Baader wendet hierauf Formeln an wie: „Fac [will hier sagen: vide] et videbis“[2] oder „Da et dabitur tibi“.[3]

Indem wir solchermaßen vorgehen, d. h. indem wir produzieren bzw. anfangen, geht in diesem Anfangen nicht nur auf, daß wir selbst Anfang sind, sondern darüber hinaus, daß wir immer schon verstanden haben, wie Anfang geht, und was es heißt, Anfang zu sein. Daß dies jedoch aufgeht, dazu muß ich anfangen. Für den Menschen heißt das, daß er über sich hinausgehen muß, um zu verstehen und zu sein, was er ist und als was er sich immer schon verstanden hat. Im über sich Hinaus- zu anderem Hingehen aber sieht er, daß er so ist, nämlich immer schon über sich hinaus und von anderem her. Über sich hinausgehend wird der Mensch also nicht seiner selbst entfremdet, vielmehr kommt er im Gehen von sich zu sich selbst. Über sich hinaus geht er ein in seine „heimathliche“ Region, in die Ordnung seines Ursprungs. Dies das Selbstverständnis des Menschen in Baaders Begriff des anthropologischen Standpunkts: Im und vom anderen wird er erst in seinem Eigenen, als er selbst unterschieden. Es ist daher sein Selbstverständnis, sich selbst als sein eigenes Vorverständnis zu verstehen, welches erst dort, wo der Mensch über sich hinaus- in anderes eingegangen ist, vom anderen her ins „Selbstverständnis“ eingeholt wird.

Uns auf diesen anthropologischen Standpunkt stellend, um ihn als *den* Standpunkt des Menschen herzuleiten und zu bestimmen, d. h. die Produktion vom Menschen und seinem Produzieren her beschreibend, verstehen wir darin nicht nur, wie der Mensch anfängt, wie sein Anfangen geht, sondern darüber hinaus und im selben wie Anfang überhaupt geht. Zwar ist es der Mensch, der anfängt, doch fängt er eben an, wenn auch die Weise seines Anfangens bestimmt ist durch das angefangene Anfangsein des Menschen.

---

[2] SpD 5, V (SW 9, 196).
[3] Ebd.

Ebenso ist auch das Verstehen dessen, wie Anfang überhaupt geht, „gebrochen" durch dieses besondere menschliche Anfangsein.

D. h. Baader versteht zwar den Menschen als Produkt Gottes, doch als dessen höchstes und vorzüglichstes Produkt, nämlich als „Schluss- und Centralgeschöpf"[4], ist der Mensch nach Baader als Produkt selbst Produzent. Im menschlichen Produzieren erweist sich gerade diese Vorzüglichkeit des Produktseins des Menschen. Baader faßt diese ausgezeichnete Stellung des Menschen als göttliches Produkt auf seine besondere Weise in die traditionelle Lehre vom Menschen als Bild Gottes.

Im Menschen als angefangenem Anfang gründen so die zwei Hinsichten Baaders auf das Geschehen der Produktion, die Hinsicht des Produzenten, des Anfangs, die Innenansicht des Geschehens, und die Hinsicht des Produkts, des Angefangenen oder die Außenansicht des Geschehens. Als Innenansicht läßt sich die Hinsicht des Produzenten auch als die der „Idee" bezeichnen. Die Idee ist Idee des ganzen Geschehens in allen seinen Dimensionen; sie ist jene Mitte, in der der Produzent sich gewinnt, um über sich hinauszugehen; und doch vermittelt sie die Innen- und Außendimension der Produktion im Medium und auf die Weise des Inneren bzw. des Gedankens. Diese „Theorie des Hervorbringens", so Baader, ist aber „eigentlich jene des Bildes"[5]. Als Hinsicht oder „Theorie des Bildes" wäre demnach die Hinsicht des Produkts näherhin zu fassen. In ihr wird das Geschehen der Produktion von außen, nämlich vom herausgesetzten bzw. hervorgebrachten Angefangenen her bedacht. Auch im Bild ist das ganze Geschehen sichtbar, aber eben im Medium des Äußeren bzw. der Sichtbarkeit. Das Bild vermittelt Innen und Außen der Produktion im Außen. Zweifache Gestalt hat somit auch das Verhältnis von Produzent und Produkt: Vom Produzierenden her gesehen zeigt es sich vermittelt durch die und gestaltet in der Idee, vom Produkt her vermittelt durch das und gestaltet im Bild. Idee und Bild also sind Vermittlungen und Gestalten desselben, sie zeigen ein und dasselbe auf unterschiedliche Weise und sind selbst geeint und unterschieden. Auf beide Weisen beschreibt Baader das Ganze des Produktionsgeschehens. Haben

[4] SpD 5, VI (SW 9, 198).
[5] RPh 15 (SW 1, 186).

wir bislang das Geschehen aus der Perspektive des Produzierenden bedacht, sind wir also mit dem Anfang in sein Anfangen hinein vorgegangen, welches Anfangen sich als vermittelt und geleitet durch die Idee zeigte, so gilt es nun in die andere Perspektive des Produkts einzuspringen, um zu sehen, wie in ihr die Vermittlung des Produzenten und des Produkts durch das Bild geschieht.

Die Rede vom Menschen als Bild Gottes, in der Baader die ausgezeichnete Weise des Produktseins des Menschen zu fassen sucht, kommt zunächst in Baaders Sprechen von Produktion überhaupt vor. Daß der Mensch als Produkt Gottes dessen Bild ist, fällt nämlich unter das allgemeine Gesetz der Produktion, das besagt: „genitus perficit genitorem";[6] „Der Zweck jedes Kunstwerks [wie jeder Hervorbringung überhaupt] ist der Reflex des Hervorbringenden im Hervorgebrachten und somit die Inwohnung. Es ist des Künstlers [bzw. des Produzenten] Lust, sich in seinem Gleichniss [Bild] zu besitzen."[7] Auf das Verhältnis Gottes und des Menschen bezogen spricht Baader auch vom „Sabbath", wendet diesen Begriff aber dann auf jedes Produzieren an: „Dieser [Sabbath] findet bei jeder Production statt. Das Kunstwerk ist vollendet, wenn das Werk den Reflex in den Künstler zurückwirft, und der Künstler also darin ruht."[8] Jedes Produkt ist demnach Bild des Produzenten. Darin ist die Produktion vollendet, daß der Produzent sich im Produkt sieht und findet bzw. aus ihm sich zurückerhält. Die besondere Weise, auf die der Mensch nach Baader Bild Gottes ist, wird erst sichtbar, wo wir dieses Gesetz aller Produktion auf das Verhältnis von Gott und Mensch anwenden. Indem wir also nun beschreiben, wie nach Baader der Produzent im Produkt vorkommt und was das Produkt ist, indem der Produzent so darin vorkommt, zeigt sich das vorzügliche Produktsein des Menschen als Produkt Gottes und im selben die eigentümliche Gestalt Gottes als Produzenten. Im Produktsein des Menschen als Bild Gottes werden daher Gott als Produzent und also das göttliche Produzieren in ihrem Eigenen unterschieden. Wenn auch gilt, daß der Produzent im Produkt sich sieht und findet bzw. zurückerhält, d. h. daß Produzent und Produkt im Bild geeint sind, so gilt doch im selben, daß im Bild der Produzent als

[6] RPh 26 (SW 1, 223); vgl. auch SpD 1 LvF 32 (SW 8, 181) u. ö.
[7] SpD 1, X LvB (SW 8, 93).
[8] SpD 1, VII (SW 8, 62); vgl. auch a. a. O. SW 8, 61.

„Original" und das Produkt als „Träger" des Bildes unterschieden sind. Die Einheit von Produzent und Produkt lebt aus der gegenseitigen „Subjection" beider untereinander, in welchem Geschehen jedoch die „Superiorität" des Produzenten als „Herr" über das Produkt aufgeht. Wie aber der Produzent sich über das Produkt erhebt, ist wiederum nur im Produkt sichtbar.

Von hier aus fällt entscheidendes Licht auf Baaders Begriff vom anthropologischen Standpunkt: Den anthropologischen Standpunkt einnehmend will Baader gerade nicht göttliches Produzieren auf menschliches Produzieren zurückführen, vielmehr deckt er im menschlichen Produzieren die Einheit und Unterschiedenheit der göttlichen und menschlichen Produktion auf. Das menschliche Produktionsgeschehen ist demnach für Baader der alleinige Zugang zum Geschehen Gottes, der Mensch allein Zugang zu Gott, aber er ist dies so, daß Gott nicht einfachhin auf der verlängerten Linie des Menschen liegt, daß dieser also nicht geradewegs auf Gott vor- und zugeht, sondern daß vielmehr im Vorgang des Menschen auf das Ziel, Gott, zu, das Ziel als Ziel stets neu unterschieden wird als das den Vorgang leitende und ihm doch je entgehende andere seiner selbst. Der Vorgang selbst geht immer nur auf das Ziel zu, er bleibt in der Distanz des Ziels. Das Ziel selbst muß seinerseits auf den Vorgang zu und in ihn vorgehen, daß Gott und Mensch einander ereignen und „inwohnen"[9]. „Integration von oben, Diskontinuität von unten, solche Diskontinuität aber gerade als Ort des Aufgangs jenes unselbstverständlichen Überschusses, den das Oben [hier das Ziel] schenkt, indem es sich selbst schenkt",[10] will hier sagen, indem Gott in den Vorgang des Menschen vorgeht.

Im folgenden ist demnach zu fragen: Was besagt jene These Baaders, das Produkt sei Bild des Produzenten, demzuvor: Was heißt bzw. was ist „Bild" im Sinne Baaders, und schließlich: Wie ist der

[9] Baader denkt hier im Modell der Konstruktion jene Verhältnisse, die Anselm betend als seine Sprechsituation zum Ausdruck bringt: „Doce me quaerere te et ostende te quaerente; quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi tu ostendas" (Proslogion, cap. I). Siehe auch RPh 20 (SW 1, 204): „Wirst Du des Suchens Gottes nicht theilhaft, dann auch nicht des Findens Gottes."

[10] Hemmerle, Bonaventura, 59. Die von Hemmerle im Gespräch mit Bonaventura entwickelten dynamischen Proportionen im Zueinander von Theologie und Philosophie spiegeln auf ihre Weise die eigentümliche Struktur des Baaderschen Ansatzes.

Mensch Bild Gottes? Welcher Art ist das im Begriff des Bildes gefaßte Verhältnis von Gott und Mensch? Was heißt es für den Menschen, Bild Gottes zu sein, was für Gott, daß der Mensch sein Bild ist?

2.2.3 Produktion als Vermittlung des Bildes

Baader entwickelt seine „Lehre vom Bilde" im Anhang zur Zehnten Vorlesung des Ersten Heftes der Spekulativen Dogmatik.[1] Das allgemeine Gesetz der Produktion vom Produkt als Bild des Produzenten und dessen besonderer „Fall" des Menschen als Bild Gottes erhellen sich dabei gegenseitig. In dieser gegenseitigen Verwiesenheit spiegelt sich wiederum die spezifische Struktur des anthropologischen Standpunkts Franz von Baaders. Sie zeigt nämlich an, daß der Mensch als Bild Gottes nicht ein Fall unter allen anderen ist, daß dieses Bildsein des Menschen nicht einfachhin unter das Gesetz „fällt" bzw. das Gesetz nicht unmittelbar auf das Verhältnis Gottes zum Menschen angewandt werden kann. Vielmehr wird deutlich, daß das Gesetz in der Anwendung auf diesen besonderen Fall von diesem umgestaltet und also erst zu dem wird, was es ist. Indem das Gesetz den „Fall" definiert, definiert der „Fall" das Gesetz neu, so daß es allererst auf ihn „anwendbar" ist.

„Es fragt sich nun, was Bild ist, was leb- und leibhaftes und was unleb- und unleibhaftes Bild?"[2] So fragend grenzt Baader seinen Bildbegriff von „zwei Arten von Bildern" ab, die beide „unlebhaft und unleibhaft" sind, „nemlich 1) das katoptrische oder Spiegelbild im weitesten Umfange und 2) das plastische Abbild oder Porträt".[3] Leb- und Leibhaftigkeit des Bildes sind die Kriterien seiner Unterscheidung. „Als Beispiel von unlebhaften Bildern dienen das Spiegelbild [...], der Schatten, die Geistererscheinungen als unwesentliches Bild einer abwesenden oder gestorbenen Person (Doppelgängerei)."[4] „Geist" hat hier nach Baader „eine von der ge-

---

[1] SpD 1, X LvB (SW 8, 93–105). Siehe zum ganzen Spreckelmeyer, 12–32, 145–153, 162–165.

[2] A. a. O. SW 8, 93.

[3] Ebd.

[4] Ebd. Baader deutet so Apg 12, 15: „In diesem Sinne heisst es in der Apostelgeschichte, dass die versammelten Apostel, als sie der Magd nicht glaubten, dass

wöhnlichen [...] sehr unterschiedene und merkwürdige Bedeutung. Paracelsus und nach ihm J. Böhme nennen den Geist in diesem Sinne als wesenlose und oder wenigstens vom Wesen verschiedene (abwesende) Erscheinung des [!] Evestrum und man kann dasselbe mit der Fata Morgana vergleichen."[5] Das Spiegelbild also ist unlebhaft und unleibhaft, weil im „Spiegel (im katoptrischen Luftbild) [...] Scheidung des Bildes (des Sichtbaren) vom Wesen (dem Greifbaren)"[6] geschieht. Das Spiegelbild und in ihm das sich Spiegelnde sind wohl sichtbar aber nicht greifbar, greifbar ist nur der Spiegel als Träger des Bildes. Baader betont, daß im Spiegelbild „zwar ein Zusammenhang mit dem Original aber kein wesenhafter stattfindet".[7] Denn „[i]m katoptrischen Bilde hat die Form [des Originals] nicht das Wesen [den Träger], und das Wesen nicht die Form gesetzt, wie diess im Organischen der Fall ist",[8] wo das Original, will hier sagen der Ursprung oder das Zentrum, als ganzes in jedem Glied zur Gegebenheit kommt, greifbar und getragen wird. Im Glied zur Gegebenheit kommend bringt das Zentrum dieses zugleich allererst zur Gegebenheit. Das Glied des Organismus selbst ist nichts als die Gestalt (Form) des Ganzen. Indem es aber diese Form ist, setzt es sie zugleich, wird in ihm das Ganze (Ursprung, Original) „greifbar". „Totum in Toto et Totum in qualibet parte"[9] ist die prägnante Formel Baaders. Wo sie gilt, ist der Zusammenhang zwischen Original und Bild „wesentlich" bzw. „leb- und leibhaft".

Im Gegensatz dazu tut sich im Spiegelbild die Differenz von Original und Bild als Differenz des „Sichtbaren" und „Greifbaren" bzw. als die des „Bildes" und des „Wesens" auf. Es ist dies nach Baader eine Differenz von „Regionen", d. h. Ordnungen. „Sichtbarkeit" und „Greifbarkeit", „Lebhaftigkeit und Leibhaftigkeit" und schließlich „Wesentlichkeit" bezeichnen die Weise des Vorkommens desselben in verschiedenen Regionen. Die Region, in der

---

der ins Gefängnis gesetzte Apostel Petrus leibhaft vor dem Hause stände, meinten, es sei nicht Petrus selbst, sondern sein Geist." A. a. O. SW 8, 93 f.

[5] A. a. O. SW 8, 94.

[6] RPh 15 (SW 1, 188).

[7] SpD 1, X LvB (SW 8, 94).

[8] Ebd.

[9] RPh 53 (SW 1, 303) u. ö.

etwas nur sichtbar ist, ist eine andere als jene, in der etwas greifbar und sichtbar ist. D. h. das Original ist wohl im Bild sichtbar und also da, aber die Weise dieses Da-seins ist eine „regional" andere in der Region des Bildes als in der des Originals selbst, und insofern ist das Original im Bild „abwesend". „Wenn Alles, was greifbar (wesentlich) in einer Region ist, auch in ihr sichtbar ist, so ist noch nicht Alles, was in ihr sichtbar ist, darum in ihr auch greiflich oder mit einem in ihr Greiflichen (einem Wesen) zusammenhängend."[10] In der Region des Originals ist das Original greifbar bzw. wesentlich und also auch sichtbar wie das Bild bzw. dessen Träger, der Spiegel, in seiner Region. In der Region des Spiegels jedoch ist das Original nur sichtbar, da nicht in seiner „heimathlichen" Region. „Was das Erscheinen eines Abwesenden [hier des Originals] betrifft, so bemerke ich [= Baader]: dass Alles, was in einer gewissen Region noch nicht wesenhaft ist, in derselben nur als Geist [im oben erwähnten Sinne] erscheinen kann."[11] Baader zieht den Sonnenaufgang und -untergang als Beispiel heran: „Diess zeigt sich sogar beim Auf- und Untergang der Sonne, indem sie dort, ehe sie noch über dem Horizont steht, schon gesehen wird, aber nur in der Figur, und hier, wenn sie schon hinab ist, noch gesehen wird, ebenfalls nur in der Figur."[12] Im Spiegelbild ist das sich spiegelnde Original nur „figürlich" anwesend. Baaders Problem also, dessen Lösung er mit seiner Lehre vom Bild anstrebt, lautet, wie in unterschiedlichen Ordnungen Entspringendes als es selbst, will sagen „wesentlich", in der jeweils anderen Ordnung vorkommen kann, wie etwa also das Original als Original im Bild. Wie kann das schlechthin Entzogene unmittelbar werden? D. h. Baader sucht anderes als anderes und schließlich Gott als Gott zu denken, wo er fragt, wie der Produzent Gott sich im Menschen als seinem Produkt ereignet.

Besteht nach Baader im Spiegelbild zwischen Original und Bild wenigstens überhaupt noch ein Zusammenhang, wenn auch „kein wesenhafter", so scheint beim „Portrait, wohin auch alle Schriftzeichen, Hieroglyphen und Charaktere gehören, kein virtueller Nexus

[10] RPh 15 (SW 1, 188).
[11] SpD 1, X LvB (SW 8, 94); siehe auch Strauß SW 7, 263; SpD 4, XVI (SW 9, 128 f.).
[12] Ebd.

zwischen ihm und seinem Original statt zu finden".[13] Und doch, so Baader, „hat [...] das Kind und das Volk einen solchen wenigstens mittelbaren Nexus von je geglaubt. Darauf beruhen die Heiligenverehrung in deren Bildern, die Amulette, Talismane sammt Charakteren und Signaturen. Darauf beruht der Glaube vieler Völker, dass in den Schriftzeichen Zauberei sei (Runenschrift). [...] Das Volk sucht sich diesen Nexus auf zweifache Weise klar zu machen: 1) durch freie oder unfreie Gegenwart des Originals. So sagt Jehovah im alten Bunde: Dort (zu Jerusalem) will ich meinen Namen hinsetzen. 2) Durch den Glauben, dass die lebendige Auffassung des Zeichens das Original herbeirufe. Allen Religionen liegt der Glaube zu Grund: dass das Namenausrufen einen Rapport mit den Gerufenen bewirke."[14] Nach Baader liegt in diesem Aberglauben „ein tiefer Zug der Wahrheit und der Aberglaube steht hier der Wahrheit näher als der gänzliche Unglaube".[15] Dieser „Glaube an einen inneren Nexus des Bildes mit seinem Original"[16] kraft des Namens hat seinen Anlaß im Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen Produkt. „Wie [...] [nämlich] der Mensch von seinem Product sich unterscheidet, so weiss er sich doch auch nicht von ihm getrennt, sondern in effectivem Bezug (Rapport) mit selbem, und zwar ist es der diesem Product eingesprochene Gedanke (Idea, Name), welcher durch dieses Aus- und jenem Aeusseren Einsprechen von ihm (dem Menschen) zwar aus- aber von ihm nicht abgeht."[17] Der Name also ist „die Basis des virtuellen und effectiven Rapports mit jenem, von dem er kömmt".[18] Kraft des eingesprochenen, eingezeichneten Namens oder Bildes gehört das Produkt dem Produzenten, ja ist der Produzent das Produkt selbst. „Woraus man denn auch das Interesse begreift, welches der Mensch an seinem Product oder seinem Werke nimmt, und das Wohlgefallen oder die Liebe, mit welcher er selbes betrachtet, und in dieser Betrachtung, sich selber in ihm findend, ruht."[19]

---

[13] Ebd.
[14] A. a. O. SW 8, 94 f. „Imago, magnes, magia" gelten Baader daher identisch.
[15] A. a. O. SW 8, 94.
[16] A. a. O. SW 8, 95.
[17] SpD 1, IX (SW 8, 86).
[18] A. a. O. SW 8, 86 Anm.
[19] A. a. O. SW 8, 86.

„Unter keine von beiden Arten der Bilder kann aber [nach Baader] der Mensch als Bild Gottes gehören, weil er auch in seiner Trennung vom Original ein leib- und lebhaftes mit einer vita propria ausgestattetes Wesen, ein dädalisches Bild bleibt."[20] Als Bild Gottes ist der Mensch weder „ein unlebhaftes Portrait von Gott" noch „ein katoptrisches (oder Spiegel-)Bild als leblose und leiblose Figur".[21] „Das Erstere nicht, weil das Bild in virtuellem Rapport mit dem Original steht, und weil es als wesentlich oder leibhaft zugleich lebhaft ist",[22] wohingegen das Portrait zwar „wesentlich" ist, d. h. als es selbst „greifbar", vom Original jedoch nur dessen Abwesenheit bezeugt. Was im Portrait vom Original sichtbar ist, zeigt sich nur im Innen, d. h. vom Original selbst her. Aus der bloßen Betrachtung des Portraits gewinne ich nicht seinen „Namen". Um ihm seinen „Namen" geben zu können, muß ich das Original kennen. Der Zusammenhang von Original und Bild ist einseitig, er erschließt sich nur vom Original selbst her. Nicht anders, ja radikaler noch beim Spiegelbild: „das Zweite [ist der Mensch als Bild Gottes] nicht, weil es [das Bild] doch ein vom Original geschiedenes Leben und Bestehen hat, oder als wesenhaft und nicht als unwesentliches Bild sich erweiset".[23] Hat das Portrait noch ein vom „Original geschiedenes Bestehen", so ist nichts mehr zu sehen, wo das sich Spiegelnde zur Seite vom Spiegel wegtritt; „so das Bild vom Spiegel tritt, so ist der Spiegel (das Auge) ein heller Glast, und sein Glast ist ein Nichts".[24] Das Spiegelbild „lebt und besteht" nur, solange etwas sich spiegelt. Spiegelt sich aber etwas, so bezeugt das Spiegelbild zwar dessen Anwesenheit, diese Anwesenheit jedoch ist „unwesentlich", da das sich Spiegelnde wohl gesehen aber nicht ergriffen werden kann.

Nach Baader hat „die Lehre vom Bilde [...] also einen Schritt weiter zu thun, wenn sie uns über das Verhältniss Gottes und des Menschen Aufschluss geben will".[25] Dieser Schritt aber ist der Schritt der Spekulation in die Religion. Denn „diess Verhältniss

---

[20] SpD 1, X LvB (SW 8, 95).
[21] Ebd.
[22] Ebd.
[23] Ebd.
[24] RPh 15 (SW 1, 188 f.).
[25] SpD 1, X LvB (SW 8, 95).

[Gottes und des Menschen] ist die Religion selber".[26] Das philosophische Vorverständnis der Religion vermag zwar den Menschen als Bild Gottes in seinem Außenbezug von anderem, hier dem Spiegelbild und Portrait, zu unterscheiden, es kann also sagen, was dieses Bild nicht ist, die positive Bestimmung jedoch eröffnet der Philosophie nur das Selbstverständnis der Religion selbst. Die Philosophie sucht jene Ordnung (Region) auf und macht sie deutlich, in der allein recht und angemessen vom Bildsein des Menschen gesprochen werden kann. Solchermaßen geht sie vor ins Selbstverständnis der Religion, welche sich hinwiederum in deren philosophisches Vorverständnis auslegt. Die Religion in ihrem Eigenen unterscheidend muß sich die Philosophie in der Religion unterscheiden lassen. D. h. für die Lehre vom Bild, daß sie „[n]ur im speciellen Theile der Dogmatik [...] vollständig durchgeführt werden"[27] kann. Die Spekulation kann hier nur „anticipando"[28] sprechen, d. h. als jenes Vorverständnis, in das hinein sich das Selbstverständnis der Religion immer schon ausgelegt hat.[29]

Um zum rechten Verständnis des Menschen als Bild Gottes durchzustoßen, muß nach Baader „das Bild sowohl vom Original als von dem Träger des Bildes unterschieden und darf also weder mit ihm confundirt, noch dürfen beide voneinander getrennt werden".[30] Wie Original und Bild so sind auch Träger und Bild als geeint im Geschehen des „Bildes" noch eigens zu unterscheiden; denn anderer Art ist die „actuatio substantiae" als Hervorbringung, „‚Schaffen' [...] der Creatur als Träger des Bildes, [(]womit jedoch indess keine gegen Gott absolute Substantialität gemeint ist)",[31] als die Hervorbringung des Bildes, welches „inspiriert" bzw. als Name eingesprochen wird. Der Mensch als Produkt Gottes ist demnach nicht unmittelbar auch schon Bild Gottes. „Die Creatur als solche ist noch nicht das Bild Gottes, sondern es ist ihr nur der Same hiezu eingeschaffen."[32] Unmittelbar als Produkt wäre der Mensch allenfalls Gottes „Figur", d. h. – je nach der Hinsicht –

---

[26] Ebd.
[27] Ebd.
[28] A. a. O. SW 8, 100.
[29] S. o. 2.1.3.
[30] SpD 1, X LvB (SW 8, 95).
[31] Ebd.
[32] Espr SW 12, 347.

von außen gesehen Gottes „Portrait", von innen betrachtet Gottes „katoptrisches (Spiegel-)Bild". „Denn, wie wir in der Folge vernehmen werden, hat diese Benennung eines Bildes Gottes, auf den Menschen angewandt, eine ganz andere Bedeutung, als jene allgemeine, nach welcher jedes Geschöpf als Product Gott als seinen Producenten theilweise abbildet."[33]

Im Anschluß an Böhme formuliert Baader, „dass [der Träger als] das Aeussere (Niedrigere) [das Original als] das Innere (Höhere) nicht unmittelbar selber fahen und fassen kann, sondern nur dessen Glast, Bild oder Figur".[34] Obschon Produkt Gottes ist der Mensch seinem Produzenten nicht unmittelbar, d. h. obschon im selben Geschehen der Produktion versammelt gehören Produkt und Produzent als „Aeusseres bzw. Niedrigeres" und „Inneres bzw. Höheres" doch nicht derselben „Region" an. Die Vermittlung dieser Regionen und also die von Produzent und Produkt, von Gott und Mensch, „zwischen jenem Inneren und Aeusseren"[35] leistet nach Baader das Bild. Bild wird demnach bei Baader „lebhaft", nämlich „als Function und nicht etwa als erstarrt gedacht".[36] Es ist die Funktion des Bildes, die Regionen des Produzenten und des Produkts miteinander zu vermitteln.

Wie aber ist dieses Geschehen des Bildes näherhin zu denken? „Das Innere wohnt auch unmittelbar seinem Bilde inne, und nur mittelst desselben dem Träger (Wesen)."[37] Die Weise der „Inwohnung" des Produzenten in seinem Bild ist die der durch die immanente Produktion vermittelten Unmittelbarkeit. Bei dieser immanenten Produktion findet „absolute Einwesigkeit" statt, denn hier schließt sich der Produzent „im Wesen oder wesentlich mit seinem Product" zusammen.[38] Produzent und immanentes Produkt gehören derselben Region an. Der Zusammenschluß beider, in welchem der Produzent seine Mitte gewinnt, geschieht im immanenten Bild der Idee, der das Innere – der Produzent als Subjekt–Objekt – „unmittelbar" inwohnt. Nur in diesem Bild seiner selbst, das er im

---

[33] SpD 3, II (SW 8, 316).
[34] SpD 1, X LvB (SW 8, 96).
[35] FC 2, 19 (SW 2, 223).
[36] Ebd. „Function" gesperrt gedruckt.
[37] SpD 1, X LvB (SW 8, 96).
[38] SpD 2, IX (SW 8, 240).

Produzieren des Produkts anfängt, d. h. das er dem Produkt „einzeichnet" bzw. als „Name" einspricht, kann sich auch in der emanenten Produktion der Produzent mit seinem Produkt zusammenschließen. Ja, dazu schafft er überhaupt nur, daß das Äußere, d. h. das emanente Produkt, Träger seines Bildes wird. „In diesem Sinne kann man nun sagen, dass jeder Stoff [Wesen, Produkt als Träger] zum Bilde seines ihm Höheren geschaffen ist, wie es in der Schrift heisst, dass der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen worden."[39] Und eben „vermittelst des Bildes" „dominirt" das Höhere das Niedrigere, der Produzent das Produkt.[40]

Die „Inwohnung" des Produzenten im Produkt bedarf jedoch in der emanenten Produktion aufgrund der Differenz der Regionen der besonderen Vermittlung. Der Zusammenschluß von Produzent und Produkt kann nicht im selben Wesen stattfinden, und doch will der Produzent sich nicht – einseitig – mit seinem Bild nur im „Sehen", sondern eben im Bild mit seinem Produkt, d. h. im „Sehen" und im „Wesen" zusammenschließen. „Es ist Gottes Lust, sein Gleichniss zu besitzen, nemlich nicht nur, sich im Gleichniss (empfindungslos) zu sehen, sondern auch im Wesenhaftwordenen zu empfinden."[41] Der Produzent will nicht nur vor sich sehen, was er in sich findet, sondern zugleich in sich finden, was er vor sich sieht. „Der Zweck der Production ist die Sensibilisation, welche das Product dem Producenten zurückgeben muss und welches der Producent erwartet."[42]

Wesenhaft werden kann das Bild nur durch die Vermittlung des Trägers und seines Wesens. Mit dem Heraussetzen des Produkts ist demnach das Geschehen noch nicht am Ziel. Der Aktion des Produzenten muß die Reaktion des Produkts entsprechen, damit die Produktion sich im Produkt als Bild des Produzenten vollendet. Nur wo Produzent und Produkt aufeinanderzu ins Selbe vorgehen, sich einander zugestalten in derselben Gestalt, nur in dieser Wechselseitigkeit des Geschehens „geht" die Produktion. Baader demonstriert dies am Beispiel der genetischen, will sagen produktiven Erkenntnis. „‚Cum omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad

[39] FC 2, 19 (SW 2, 223 f.).
[40] Vgl. SpD 1, X LvB (SW 8, 96).
[41] Ebd.; siehe auch SpD 5, VI (SW 9, 197 f.).
[42] A. a. O. SW 8, 102.

cognitum, oportet et quod, qui vident Deum, aliquo modo transformentur in Deum'",[43] zitiert er Thomas. Daß der Mensch der „Informatio" Gottes „theilhaft" und also in dessen „Bild" „verwandelt" wird,[44] dazu bedarf es der eigenen Aktion des Menschen, seiner Selbstgestaltung zum Bild Gottes, welche Selbstgestaltung des Menschen zugleich die Realisierung der Idee Gottes, ihr Wesentlich, d. h. Sichtbar und Greifbar Werden bedeutet.

Der Rapport von Produzent und Produkt wird also vom Produzenten *und* vom Produkt gestiftet und getragen. Diese Gegenwendigkeit des Geschehens begreift Baader als „Wechselseitigkeit der Inwohnung" und grenzt sie von der „bloßen Durchwohnung" ab. „Ein höheres Agens [hier: der Produzent] durchwohnt entweder bloss ein ihm Niedrigeres [hier: das Produkt], oder es wohnt diesem zugleich auch inne. [...] Wobei zu bemerken kömmt, dass jede Inwohnung wechselseitig, die Durchwohnung aber nur einseitig ist."[45] Der Durchwohnung liegt ein „mechanisches, äusseres, figürliches", der Inwohnung „ein dynamisches, eigentlich lebendiges, inneres, wesentliches"[46] Gestalten des Produzenten und dementsprechendes Gestaltetwerden des Produkts zugrunde. Die Gestalt, die der Produzent sich im Produkt gibt, das ihn also „spiegelt" und „abbildet", „[d]iese Gestalt (dieses Bild) ist selbst äussere oder innere; mechanischer Begriff oder dynamischer (organischer, – Idea)".[47] In der Durchwohnung ist das Produkt bloß äußeres Bild des Produzenten. Es findet kein Bild des Produzenten in sich, „und insofern finden sich auch beide [...] nicht mehr in einander. Sie stehen rücklings an einander."[48] Auch hier wird zwar das Produkt gestaltet, „[a]ber die bildende Kraft wirkt hier nur als Zwang, als unsichtbare Gewalt"[49] bzw. als unerbittliches Gesetz des Produkts – „lex est res surda et inexorabilis"[50] –, das nur noch fordernd „drückt", nicht mehr „trägt". „Was [...] ich bloss durchwohne, ohne ihm inwohnen zu wollen, das beherrsche ich nicht mit und durch Liebe, son-

---

[43] RPh 41 (SW 1, 264).
[44] Vgl. ebd.
[45] RPh 48 (SW 1, 283), gesperrt gedruckt. Siehe hierzu Susini, Bd. 3, 56–62.
[46] ThdErk 6 (SW 1, 52).
[47] A. a. O. 10 (SW 1, 53).
[48] A. a. O. 17 (SW 1, 54).
[49] A. a. O. 18 (SW 1, 54).
[50] Ebd.

dern bloss durch Furcht."[51] Solche Gewalt übt das Höhere (der Produzent als „Vater" bzw. „Gesetz")[52] aus, wo Höheres und Niedrigeres, Produzent und Produkt, nicht „gleichwichtig"[53] miteinander sind.

Ins „Gleichgewicht" kommen sie erst, indem sie ineinander eingehend ihre „regionale" Differenz ausgleichen bzw. vermitteln. In dieser Vermittlung gewinnt das Höhere seine Mitte im Niedrigeren und umgekehrt. Vom gestalteten Produkt her gesehen nimmt dieses „das Begreifende [Gestaltende] sowohl in seiner Peripherie, ausser und unter sich, als in seinem Centrum, inner und über sich, gewahr, als sein Oben und Unten zugleich".[54] Als Mitte des Produkts ist der Produzent in seiner zentralen Manifestation dessen ordnendes, richtendes Prinzip oder „Vater", in seiner peripherischen Manifestation tragender Grund oder „Mutter". „‚Filius in matre, pater in filio'",[55] lautet die von Baader in diesem Zusammenhang vielzitierte Formel. In seinem „Geistbild"[56] (Idea) wohnt der Produzent solchermaßen dem Produkt inne. „Das sich so Findende, Spiegelnde [= der Produzent] spricht sich nur in jenem seinem Bilde aus, und dieses Bild ist sein Name, bei dem es genannt, und durch welchen es allein nur gekannt wird."[57] Wo Produkt und Produzent einander inwohnen, geht nach Baader der Produzent so in das Produkt ein, daß dieses nicht nur um sich selbst als Produkt, sondern auch um seinen Produzenten weiß. Selbstgestaltung bzw. Selbstverständnis des Menschen als Bild Gottes und Gottesgestaltung bzw. Gotteserkenntnis bedingen demnach einander gegenseitig.

Daß Gott dem Menschen inwohnt, daß sein Bild im Menschen sichtbar wird, dazu also muß der Mensch Gott inwohnen, d. h. seine „Idea" ergreifen, sie „ein- und ausgebären",[58] sich ihr gleichgestalten. Denn „das Wesen muss (in seiner Eigenschaft) dem Bilde

---

[51] A. a. O. 19 (SW 1, 54).
[52] Vgl. etwa Anth SW 4, 228.
[53] ThdErk 18 (SW 1, 54).
[54] A. a. O. 12 (SW 1, 53).
[55] Anth SW 4, 229 u. ö.; siehe bes. RE 9 (SW 4, 187). Mit der Unterscheidung von „Durchwohnung" und „Inwohnung" trifft Baader zugleich die von „Moral" und „Religion". Vgl. SpD 1, VII (SW 8, 74).
[56] ThdErk 11 (SW 1, 53).
[57] A. a. O. 16 (SW 1, 53).
[58] Vgl. SpD 1, XIV (SW 8, 126) u. ö.

entsprechen".[59] „Wenn darum die Schrift den Menschen (die Creatur) als zum Bilde Gottes geschaffen vorstellt, so sagt sie damit, dass diese Creatur als solche noch nicht schon dieses Bild (fixirt) war, sondern dass das Leb- und Leibhaftwerden dieses Bildes erst durch einen ihrer Geschaffenheit folgenden Act der Eingeburt bewirkt werden sollte."[60] Der „Uebergang" aber des unmittelbaren, äusseren, figürlichen Bildseins des Menschen als Produkt Gottes in das vermittelte, wesentliche, innere der Inwohnung „geht [...] nur durch den Willen".[61] In dieselbe Idee, durch die Gott als Produzent seine Mitte in sich gewinnt, um über sich hinaus- in anderes eingehend mitten in anderem seine Mitte außer sich zu gewinnen, in eben diese Idee als Lust seiner Begierde muß der Mensch als Produkt Gottes imaginieren, um in Gott seine Mitte zu gewinnen. „Sollte die göttliche Mitte [die Idea] im Menschen realisiert werden, so musste sich vorerst dem Menschen diese Mitte als Möglichkeit darbieten."[62] Baader folgert: „Hier [...] enthüllt sich uns das Geheimnis der Imagination als In- und Hineinbildung. Nemlich die Begierde zieht eben dasselbe Wesen an oder in sich, welches, dem Begehrenden entsprechend, dessen Bild fahen kann, und worin also das Begehrte sich in das Begehrende einzubilden vermag. Das Entstehen und Bestehen des Bildes hängt also von der Erzeugung und von dem Bestande des ihm entsprechenden Spiegelwesens ab."[63]

Des Menschen Auszeichnung ist es, daß er das Bild Gottes „fahen" kann; in ihn vermag die Idee Gottes sich einzubilden, da dieses Bild bzw. diese Idee im Menschen als Produkt schon im „Glast" oder „figürlich" vorhanden ist. Wo ich jedoch das Bild (die Idee)

---

[59] SpD 1, X LvB (SW 8, 96).
[60] SpD 5, VI (SW 9, 198).
[61] RPh 15 (SW 1, 193).
[62] SpD 1 LvF 30 (SW 8, 176).
[63] SpD 1, X LvB (SW 8, 96). Nach Baader ist die „Imagination" ein „Geheimnis", da „[d]ie Weise, auf welche der Wille effectiv wird, [...] die magische [ist], darum, weil sie die radicale, primitive, unerklärbare und eben deshalb göttlicher Abkunft ist. Dieses magische Wirken ist insofern dem Schaffen aus Nichts parallel zu stellen. Diese Macht des Willens zeigt sich effectiv, wenn der Wille bildend ist" (a. a. O. SW 8, 103), d. h. Anfang gewinnt und erweist sich nur als Anfang im Anfangen. „Es ist unmöglich, den formalen [unbestimmten, „ungebildeten"] Willen zu erforschen, weil er noch keinen Grund hat, und doch, was erforscht werden soll, einen Grund haben muß" (SpD 1 LvF 30 [SW 8, 177]).

empfange, „empfange [ich] die Idee in mir nur indem ich sie ausführend gebe, und ich gebe sie nur empfangend".[64] Auf diese Weise fange ich Gott an, wo ich von seiner Idee geleitet auf ihn zu mein Anfangsein anfange. Darin hat Gott in der Welt seine Geschichte.[65]

Durch diese Einbildung in die Idee Gottes in Gott eingehend wie Gott in den Menschen wird „die Creatur gottig (wie M. Eckart sagt), [aber] nicht Gott, [wie] Gott creatürlich, nicht Creatur wird".[66] Denn durch die Ein- und Ausgeburt seitens des Menschen wird die göttliche Idee zwar „creatürlich verselbstiget", jedoch nicht geschaffen, wie nach Baader „dieses imago selber [überhaupt] als nicht geschaffen, vor und in der Schöpfung, bei und vor Gott seiend [...], gegen Gott unselbstig und nicht persönlich"[67] gedacht werden muß. Das Anfangsein wie Anfangen des Menschen vermittelnd ist „dieses imago" also jene „Form", durch die Gott den Menschen und sich in ihm (als „Stoff") manifestiert und durch die der Mensch Gott und sich in ihm manifestiert. Da nun nach Baader „die Eorm [!] (Bild, Hülle) jedesmal unter dem Ihr innewohnenden, Sichdurchsiemanifestierenden (dem Geiste) ist, [muß] dieses wohl auch von dem Bilde Gottes in uns gelten [...], welches folglich sowie es unter Gott (dem Geist-Gott) sich befindet, eben darum auch über dem Creatur-Geist stehen muss".[68] Diese „Superiorität und Unvermischbarkeit dieses Gottesbildes (der Idea) im Menschen mit dessen creatürlichem Geist" bezeichnet Baader mit Böhme „durch die Benennung einer göttlichen Jungfrau".[69] Würde daher im Menschen, der nach Baader den „Stoff (das Element) zu diesem göttlichen Bilde gibt", der „creatürliche Geist" sich mit jenem Stoff „vermischen, so würde [derselbe] [...] ja nicht das Bild Gottes, sondern nur das dieser Creatur in sich gestalten und aufgehen lassen können".[70] D. h. wo der Mensch in der Realisierung der Idee Gottes seine Mitte als jene gewinnen will, die er als Produkt Gottes

---

[64] RPh 17 (SW 1, 198).
[65] Vgl. etwa SpD 4, VII (SW 9, 59).
[66] SpD 5, VI (SW 9, 198), „gottig" gesperrt gedruckt. Siehe auch SpD 4, VII (SW 9, 59).
[67] Ebd.
[68] FC 2, 19 (SW 2, 224), „unter", „über" gesperrt gedruckt.
[69] Ebd. „Jungfrau" gesperrt gedruckt.
[70] Ebd.

immer schon hat – der Mensch also „hat" und „ist" eine Mitte[71] –, darf er diese Idee doch nicht als Mittel zum Zweck seiner Selbstgestaltung ergreifen, vielmehr muß er sich (als Mittel) von ihr (als Zweck) ergreifen und gestalten lassen. Baader unterscheidet in diesem Sinne „in der Begierde die positive und die negative Function [...], die affirmirende und die negirende, die gebende, nährende und die nehmende, zehrende. Die positive Begierde sucht sich dem Begehrten zu subjiciren, die negative strebt dieses sich zu subjiciren."[72]

In der Imagination zeigt sich demnach auf eigene Weise, „[d]ass alle Bildung das Resultat einer Conjunction eines Aeusseren [der mir vorschwebenden zu realisierenden Idee Gottes] und Inneren [derselben mir als Name eingesprochenen Idee] ist [...]. A könnte nemlich nicht meine Imagination erregen, falls es nicht auf ein ihm entsprechendes, in mir bis dahin unerregtes A einwirkte, und ich thue dabei nichts, als dass ich durch mich diese Conjunction vermittle (womit das Bild erzeugt wird), oder dass ich diese Conjunction hemme (die Erzeugung des Bildes hindere oder das schon erzeugte tilge)."[73] Wo der Mensch wahrhaft Ort und Medium der Vermittlung wird, spricht Baader von ihm daher als „Ehestatt Gottes".[74]

Was aber geschieht näherhin, wo der Mensch in die Idee Gottes imaginiert? „Wenn A das Begehrte (sich in B. hineinzubilden Strebende [denn es ist die Lebhaftigkeit der Idee, in ihre Leibhaftigkeit zu drängen]), B das Begehrende ist, so geht von A die Sollicitation als Lust aus."[75] A „strahlt" in B „ein" und „erregt" dadurch B zur „Rückstrahlung".[76] Dieser „Einstrahlung" von A in B entspricht von seiten des B das „Schauen" von A. In diesem „Schauen des [...] [A] gehen meine Sinne (als subtile Boten des seelischen Gemüthes, wie J. Böhme sagt), falls das Schauen sinnig ist, in das Geschaute ein, inficiren sich in und von ihm und bringen diese [...] Infection dem seelischen Gemüthe (Willen), von dem sie ausgingen,

---

[71] Vgl. SpD 1 LvF 31 (SW 8, 179).
[72] SpD 1, XIV (SW 8, 126).
[73] SpD 1, XI (SW 8, 113 Anm.). Zur Imagination siehe Susini, Bd. 3, 208–223.
[74] FC 2, 19 (SW 2, 224), gesperrt gedruckt.
[75] SpD 1, X LvB (SW 8, 96).
[76] Vgl. a. a. O. SW 8, 101 f.

heim. Womit nun [...] [A] mich (mein Wollen) ziehend und Lust [...] erregend als erregende Potenz in mir wirkt."[77] Diese Potenz strebt „das dem A (seinem Bilde) entsprechende Wesen [Bild als Form] in B zu entwickeln", „welche Entwickelung man mit einer Tingirung oder Besamung von A aus, sowie eine Conjunction von B statt hat, vergleichen kann, womit in B das Spiegelwesen entwikkelt (B selber in dieses transmutirt [der Mensch der „Informatio" Gottes „theilhaft"] wird) und das Bild von A sich leibhaft und lebhaft ihm eingibt oder in ihm aufgeht".[78] B erhält also „die Kraft, einen Willen zu zeugen nach [...] [A]", indem die Einstrahlung von A in B „eine Schwängerung von [...] [B] war oder eine Samenerzeugung; diesen erzeugten Samen wirft [B] [...] in [...] [A] zurück und nun ist der Wille von [B] [...] in [A] [...]. In [...] [A] und nach [...] [A] wird der Wille von [...] [B] gebildet. Wenn nun das Bild in [A] [...] vollendet ist, so strahlt es zurück in [B] [...] und gestaltet den Leib des Bildes, und nun ist das Bild vollendet."[79] Noch genauerem Zusehen zeigt sich, daß der durch die Vermittlung seiner Sinne im Schauen infizierte und erregte Wille bzw. Begehrende B nun „als Geist aus (m)[s]einem Willen aus- und in [A] [...] eingehend oder imaginirend, von [...] [A] formirt, informirt und ihm conformirt, d. i. Geistbild von [...] [A wird]. Welches Geistbild (als von meinem seelischen Gemüthe nicht getrennt) in dieses wieder zurück die Kraft (Tinctur) bringt, in und mit welcher der Wille oder das seelische Gemüth jenem Geistbilde Wesen oder Leib anzieht, substantielles Bild wird."[80]

Auf dreifache Weise geht der Begehrende aus und in das Begehrte ein: schauend, denkend und wirkend, und auf dreifache Weise infiziert das Begehrte den Begehrenden: magisch-sinnlich, lebhaft-geistig und leibhaft-wesentlich. Die Gestaltung des Menschen zum Bild Gottes und damit die Realisierung der göttlichen Idee in der Welt im Geschehen der Imagination des Willens „durchgeht somit drei Momente und besteht in drei Momenten zugleich, nemlich: a) in der magischen Gestaltung oder Figur, welche

[77] SpD 5, VI (SW 9, 199).
[78] SpD 1, X LvB (SW 8, 96).
[79] A. a. O. SW 8, 102.
[80] SpD 5, VI (SW 9, 199).

als noch stille Lust der Manifestation weder lebhaft (geistig) noch leibhaft (wesentlich) ist; b) in der geistigen oder lebhaften, und c) in der leibhaften, wesentlichen Gestaltung".[81] Die entscheidende Bestimmung des Willens, die „Erzeugung" und der „Bestand" des „Spiegelwesens", erfolgt im „Geistbildniss meines Gemüthes". Dieses Bild „steht als nun bestimmter Wille in Mitte zwischen der ersten magischen Figur und zwischen der durch die folgende That ausgewirkten, leibhaften Gestalt. Dieses geistige Bild ist lebhaft, was die erste noch magische Figur nicht war, sie ist aber noch nicht leibhaft, was die dritte ist, denn sie hat noch nicht Natur angenommen."[82] Im „Geistbildnis" also gewinnt der Wille seine Mitte in sich, die er immer schon hat, und seine Mitte über sich hinaus, die er außer sich im anderen ist. Baader wendet hierauf die Formel an: „anima est, ubi amat, d. h. das seelische Gefühl ist effektiv da, wo es als Geistbild (Willengeist als seine Schöne, Liebe und Geliebte) ist, welches Geistbild hiemit die Function eines Doppelgängers übt, als zugleich in und außer dem seelischen Gemüthe seiend."[83]

Die Re-produktion des Produkts, in der dieses sich zum Bild des Produzenten gestaltet, wird also ihrerseits durch das „Geistbildnis", die Idee, vermittelt, wie schon die Produktion des Produzenten, in der dieser sich im Produkt gestaltete, durch die Idee des Produzenten vermittelt war. Daß aber Produktion des Produzenten und Reproduktion des Produkts dasselbe produzieren, nämlich das Bild des Produzenten, dazu bedarf es der Vermittlung beider Produktionen durch ein und dieselbe Idee (des Produzenten). In keine andere Idee – nicht in die seiner selbst noch in die der Welt – als eben die Idee Gottes darf nach Baader der Mensch imaginieren, wo er von sich aus sein will, was er von Gott aus immer schon ist, Gottes Bild.

Im Geschehen der Imagination legt Baader die Gegenwendigkeit der Beziehung von Original und sich zum Bild des Originals gestaltendem Träger frei. Daß das Original im Bild „wesentlich", d. h. „greifbar" und „sichtbar" wird, liegt zugleich am Original und am Bild. In diesem Sinne spricht Baader davon, „dass das Bild Gottes, zu dessen Ausgebärung der Mensch geschaffen ward, Gottes *und*

[81] SpD 1 LvF 3 (SW 8, 153 f.).
[82] A. a. O. 5 (SW 8, 155).
[83] SpD 5, VI (SW 9, 199). Vgl. auch SpD 1, X LvB (SW 8, 102).

des Menschen (der Creatur) Sohn sei".[84] Original und Träger werden so im Bild geeint,[85] doch geschieht diese Einung nicht im selben „Wesen". Zwar vermittelt das Bild die Regionen, so daß diese einander zugänglich werden und miteinander kommunizieren, aber die Differenz dieser Regionen hebt es damit nicht auf. D. h. für das Original, daß es wohl im Bild „wesentlich" wird, dies aber „im Wesen" und auf die Weise des anderen. Nur im anderen kommt es als es selbst vor. Und es heißt für den Träger, daß nicht er sich im Bild gestalten darf, sondern daß er sich vom anderen zum Bild gestalten lassen muß, damit er wahrhaft Bild des Originals wird.

Damit fällt neues Licht auf den Produktionscharakter der Reproduktion des Produkts wie demzuvor auf Baaders Bestimmung der Differenz der Ordnungen. Für Baader sind nämlich die Regionen des Originals und des Trägers nicht nur überhaupt, will hier sagen quantitativ verschieden, vielmehr bestimmt er diese Differenz zugleich qualitativ, wenn er von der Region des Originals als der „höheren" gegenüber der des Trägers als der „niedrigeren" spricht. Höher gilt ihm die Region des Originals, weil sie die „heimathliche oder ursprüngliche Region" ist. In diesem Sinne steht der Anfang über dem Angefangenen, der Produzent über dem Produkt, wenngleich er nur im Angefangenen als Anfang zur Gegebenheit kommt. Die Differenz der Regionen denkt Baader demnach als Differenz von Niveaus. Dabei begreift er die „ursprüngliche Region" als die höchste aller höheren Regionen. D. h. die „geistige Region" des Menschen ist wohl höher als die „natürliche Region" der Welt, insofern der Mensch in der Welt diese anfängt, doch haben Mensch und Welt gleichermaßen ihren Ursprung in der höchsten, „göttlichen Region". Das gilt nach Baader nicht nur für das, was in den niedrigeren Regionen vorkommt, sondern im selben Maße für die Regionen selbst. Sie bestehen „originaliter [...] (als göttlicher Geist und göttliche Natur)",[86] in der „göttlichen Region", haben in ihr ihren Ursprung. Von oben also, vom höchsten Niveau

---

[84] SpD 5, II (SW 9, 172 Anm.), Hervorhebung nicht im Text, „Ausgebärung", „geschaffen" gesperrt gedruckt. Baader versteht sich selbst hier in der Tradition Eckhartscher Gedanken; vgl. etwa Segen SW 7, 153; Anth SW 4, 241; SpD 1 LvF 44 (SW 8, 188). Siehe auch die SW 16, 150 unter „Eckart" angeführten Texte.

[85] Vgl. SpD 5, XI (SW 9, 233 f.).

[86] Strauß SW 7, 262.

aus werden die anderen Regionen integriert. In diesem Sinne nennt Baader die ursprüngliche auch die „centrale Region",[87] die sich in der höchsten zentral und in den niedrigeren sphärisch bzw. peripherisch manifestiert. Die Sphäre ist dabei Ort und Medium der Vermittlung der Regionen. In ihr „descendiert" das Höhere ins Niedrigere und „ascendiert" das Niedrigere ins Höhere, welcher „Ascensus" durch die „Elevation" kraft des Höheren geschieht. Solches eben ereignet sich, wo der Mensch Bild Gottes ist. „Der Mensch soll nemlich Gott nicht hindern, sich seiner (des Menschen) zur Vermittelung seines (Gottes) Descensus und Ascensus zu bedienen; er soll das Niedersteigen des Himmels in und durch sich zur Erde, so wie das mit ihren Kräften sich Erheben der letzteren in den Himmel, als das Auf- und Absteigen der Engel auf jener Leiter, die Jacob im Traume sah, nicht hemmen."[88]

Die Abkünftigkeit der niedrigeren Region von der höheren, des Menschen als Produkt Gottes von Gott als Produzenten, drückt Baader in der besonderen Gangart jener Re-produktion des Menschen aus, in der dieser die Idee Gottes realisierend sich zum Bild Gottes gestaltet. Der Mensch soll Gottes Aktion nicht „hindern" bzw. „hemmen"; d. h. jedoch nicht, daß er nichts tun soll. Re-agierend einer vorgängigen Aktion bedürftig muß der Mensch doch selbst agieren. In dieser Aktion aber darf nicht er sich als Anfang zur Geltung bringen, vielmehr fängt er das Bild Gottes an, indem er sich als solches anfangen läßt. Die Aktion des Menschen besteht demnach für Baader im freien Vollzug seiner Nachträglichkeit zur Aktion Gottes.[89] Gottes Aktion muß der Mensch als „Organ" dienen. Nicht Selbstwirker, will sagen Prinzip, sondern Mitwirker ist er. „Was aber mitwirkt ist Organ. [...] Organisch sich zu Gott verhalten, d. i. Organ und Bild Gottes sein, ist das religiöse Verhalten."[90] Agieren in der Aktion eines anderen und um dieses anderen

[87] Vgl. ebd.; siehe auch SpD 1, XIV (SW 8, 128).

[88] SpD 2, XIX (SW 8, 290); vgl. Ethik SW 5, 32 f. Grassl spricht in diesem Zusammenhang davon, „daß sich der Mensch nur kraft des in ihm wirkenden göttlichen Seins erfahren kann; von ihm unterscheidet er sich, um sich als Selbst zu begreifen. Hier zeigt sich die ontologisch-theologische Denkstruktur dieses Mystikers: alles ist zur Verwirklichung seines Selbst aus dem göttlichen Sein heraus bestimmt." H. Grassl, Eine Philosophie der Liebe, in: Hochland 4 (1951), 376.

[89] Vgl. Hemmerle, Symposion, 60.

[90] SpD 5, II (SW 9, 172 Anm.).

willen heißt von sich aus tun, daß allein der andere tut, von sich aus sein, daß nicht ich bin, sondern der andere ist. „Denn nur durch die freie Aufgabe seiner Selbheit oder durch freies Gewährenlassen des schöpferischen Thuns der absoluten Selbheit, in und durch sich, wie mit sich, dient der Mensch [dem] [...] sich Spiegeln [Gottes] [...], und nur als Träger dieses Bildes Gottes wird er der absoluten Selbheit des Urbildes theilhaft, und wird Beiwort des Selbstlauters."[91] Baader erklärt erst dann „das Product für vollendet [...], wenn die unmittelbare Selbheit des Substrats ganz und völlig in und durch die höhere Selbheit (der Idea des Gedankens [Gottes]) aufgehoben sich zeigt".[92] Wo die Creatur solchermaßen „Organ Gottes, als des Princips" ist, wird sie nach Baader „auch die ihr zugewiesene Natur als ein folgsames Werkzeug finden".[93] Denn „[i]n demselben Verhältnisse als der Geist Gott dient, herrscht er über die Natur".[94] Dann aber ist der Mensch nicht nur Ort und Medium, sondern darüber hinaus auch Ereignis Gottes in der Welt.

Nur „durch einen Subjectionsact von Seite der Creatur"[95] also kommt das Gottesbild zustande. Die „Creatur" muß „zurücktreten (schweigen) [...], falls das Gottesbild (Idea) in ihr und durch sie hervortreten, hervorleuchten und sich aussprechen sollen".[96] Wie der Produzent sich, d. h. seine Natur bzw. sein Selbstseinwollen „verzehrt", um anderem „Raum" zu geben, damit dieses „zum Dasein und äusseren Bestand (Existenz) gelangt",[97] so kann nach Baader „dieser Bestand doch nur damit statt haben, dass dieses Seiende [das Product] zugleich demselben ihm Raum Gebenden seinerseits sich aufhebt",[98] d. h. indem es seinerseits seine Natur verzehrt. „Da nun aber die Creatur sich nicht selber aus ihrer Natur führen, sondern nur von Gott sich aus dieser aus- und durchführen lassen kann, so wird sie auch von dieser ihrer unmittelbaren Naturselbheit nicht befreit, [...] falls sie nicht frei ihrem Durchführer sich

---

[91] SpD 2, XIX (SW 8, 291).
[92] SpD 1, IX (SW 8, 87).
[93] SpD 1, XIII (SW 8, 122).
[94] SpD 1 LvF 10 (SW 8, 158).
[95] SpD 2, XIX (SW 8, 291).
[96] Ebd. Siehe auch Incompetenz SW 4, 311 Anm.
[97] Anth SW 4, 227.
[98] Ebd.

lässt, oder dem sie in die creatürlich nachbildende Geburt seines Sohnes einführenden Vaterwillen frei sich übergibt, und in diesen Willen mit ihrem Willen sinkend, ihrer Natur fixirt enthoben wird."[99] Die Manifestation des Gottesbildes setzt im Menschen „ein sich Vertiefen und Occultiren [voraus], welchem ein Aufsteigen als Erhobenwerden entspricht, so dass folglich die Creatur sich nicht mit ihrem ganzen Stocke, wie sich J. Böhme ausdrückt, d. i. mit ihrer ganzen Natur, in die Gottheit zu erheben vermag, sondern nur mit ihrem Willensgeiste (Odem) [im Geistbildnis der Imagination], und dass nur dieser Odem von der Creatur in Gott, von Gott wieder in die Creatur eingeht, als Geist, den sie athmen".[100] Da nach Baader der Eingang des Menschen in Gott vermittelt wird durch das Geistbildnis des Willens, ist es jenes „gemüthvolle Bild", in dem der Mensch „frei sich selber zu fassen gibt, exponirt oder [...] [seine] Subject-Objectivität gleichsam öffnend aufhebt und suspendirt".[101] Der Wille des Menschen wird zur Manifestationskraft seines anderen. Der Mensch darf selbst „nichts" sein, d. h. er muß seine Natur, sein immer nur sich selbst Wollen in der Tiefe halten, damit anderes auf ihm Stand gewinnt. Daß der Mensch selbst *„nichts"* sein darf, das „sieht" er in der Idee. „Nichts" aber muß er *sein*, was er „sieht", muß er „ergreifen", um es zu verwirklichen.[102] Wo der Mensch sich zum Bild Gottes gestaltet, wird die Idee Gottes durch die Natur des Menschen so vermittelt, daß letztere sich durch erstere vermitteln läßt. Diese „Scheidung" im Menschen ist die Voraussetzung für das Aufgehen des Gottesbildes in ihm.[103] In diesem Sinne gilt nach Baader: „[O]mnis formatio est positio et negatio."[104]

Der „Occultation" des Menschen aber entspricht „ein Aufsteigen als Erhobenwerden". Indem der Mensch nämlich solchermaßen Gott manifestiert, manifestiert Gott den Menschen. Vom geglückten Ereignis her formuliert Baader: „Das Problem zwischen Gott und Creatur ist: Gott soll manifest werden, aber auch das Ge-

---

[99] SpD 2, XIX (SW 8, 292 Anm.).
[100] A. a. O. SW 8, 293 f.
[101] Ebd.
[102] S. o. 2.1.2.2.3.
[103] Vgl. SpD 2, XIX (SW 8, 291).
[104] SpD 1 LvB (SW 8, 98 f.) u. ö.

schöpf. Diess wird dadurch gelöst, dass das Geschöpf sich Gott lässt, wodurch es mit Gott selbst manifestirt wird. Der Selbstlauter fordert den Mitlauter. Will ich selbst für mich sein, so erliege ich dem tantalischen Bestreben der Selbstheit. Der Vocal durch den Consonanten sich manifestirend spricht nicht nur sich, sondern auch den Consonanten aus."[105] Gott Gott zurückgebend erhält der Mensch sich selbst von Gott zurück, „da die Creatur ja im Momente ihrer Aufgabe und Rückgabe an Gott von ihm ponirt, bejaht oder gespeiset wird".[106]

Vor allem als „wechselseitiges sich Alimentiren (substanter) und das Aliment zum Leib oder Bild Auswirken"[107] begreift Baader dieses Moment des Geschehens zwischen Produzent und Produkt. Sich zum Bild des Produzenten gestaltend „ißt" das Produkt den Produzenten, der sich ihm in der Idee zur Speise gibt. „[M]an ist [...], was man isset",[108] zitiert Baader Paracelsus. In der Speise, die ich zum Leib oder Bild auswirke, werden so die Regionen von Produzent und Produkt vermittelt. „Denn die Speise (wie der Same) zieht oder setzt [...] den Essenden dahinein, woher sie selber kam; so dass man sich effectiv in eine Region oder Person a [hier in Gott] nur setzen und in ihr erhalten kann, indem man seelisch von ihr sich nährt",[109] will sagen indem mein Wille sich vom in die Idee gefaßten Willen der höheren Region fassen läßt. Essend nähre ich mich von der Speise, entwickle sie und bringe ihr Frucht. Darin geschieht nach Baader ein zweifaches: „Was ich [...] als Speise oder Aliment in mich ziehe, das hebe ich auf, oder das hebt sich mir zu lieb auf, damit ich in ihm als Raum und Leib (Mutter – Filius in Matre) mich ausbreiten oder offenbar werden kann."[110] Diese Aufhebung aber ist „wechselseitig", weil „das sein Aliment

---

[105] SpD 1, VIII (SW 8, 79).
[106] SpD 1, X LvB (SW 8, 102 f.).
[107] SpD 5, XI (SW 9, 234). Dieser besondere Begriff der Alimentation legt den Grund zu Baaders Verständnis der Eucharistie. Siehe dazu vor allem die Anthropophagen-Schrift im ganzen, sowie auch: Sur l'Eucharistie. Über das heilige Abendmahl (SW 7, 1–28); Recension der Schrift: Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, dargestellt von Joh. Jos. Ign. Döllinger (SW 7, 59–70); Ueber eine Aeusserung Hegels über die Eucharistie (SW 7, 247–258).
[108] Anth SW 4, 227, „isset" gesperrt gedruckt.
[109] A. a. O. SW 4, 226.
[110] A. a. O. SW 4, 230.

[A]ufhebende [...] hiemit selber aufgehoben, d. i. verwandelt wird, so wie das Aliment in dieser Auswirkung gleichfalls sich [...] verwandelt".[111] Aufgrund dieser Wechselseitigkeit wird „der Essende hinwieder gebend dem ihn Speisenden, indem er, die Entwickelung der Speise bewirkend, dem Speisenden Frucht bringt".[112] Gott essend lebt der Mensch von Gott. „Von dem man lebt, für das lebt man, das lebt in uns und dem thut man seinen Willen, weil man nur in diesem Thun zur [vom Produzenten als Vater und Gesetz – pater in filio] verlangten Incorporisation mit dem Alimentirenden gelangt, und sich in solcher erhält."[113] Indem der Essende so seinerseits zur Speise des ihn Speisenden wird, bringt letzterer dem ersteren Frucht, d. h. gibt der den Menschen speisende Gott dem Gott speisenden Menschen „Bestand (Existenz)".

2.2.4 Baaders Idee vom Menschen als Bild Gottes

In unserer Behandlung des Baaderschen Begriffs einer spekulativen Dogmatik wurde der Mensch als Spiegel Gottes in der Welt eingeführt. Mit diesem Vorbegriff des Menschen war zugleich die Bedingung für jenen methodischen Grundentscheid Baaders aufgedeckt, in der „Religionswissenschaft" „ausschliessend den anthropologischen Standpunct [...] [zu] fassen".[1] Beim Menschen ansetzen, mit ihm anfangen bedeutet dann jedoch ihn von seinem anderen her denken und dort ansetzen, den Menschen vom in ihm sich Spiegelnden her sehen, mit seinem Angefangensein anfangen. Sich solchermaßen auf den anthropologischen Standpunkt stellend nimmt Baader die Zweitheit des Menschen als erstes. Das besagt für Baaders „Anfangen" bzw. Vorgehen, daß es bestimmt durch die Zweitheit des Menschen als Ort und Medium seines Anfangens nicht anfangloses, sondern angefangenes Anfangen ist; und es besagt für Baaders Begriff von der Zweitheit des Menschen, daß sie ihrerseits davon bestimmt, daß man mit ihr anfangen muß, nicht bloßes, sondern anfängliches, ursprüngliches Angefangensein ist.

Daß des Menschen Positivität den ihn Ponierenden, das „Posi-

---

[111] Ebd.
[112] Ebd.
[113] A. a. O. SW 4, 233, „Von", „für" gesperrt gedruckt.
[1] SpD 2, I (SW 8, 201).

tive par excellence", spiegelt, ist Baaders (philosophisches) Vorverständnis des Menschen. Diese Positivität des Menschen versteht Baader demnach als Angefangensein, den Menschen selbst als Produkt.

Um zu sehen, was der Mensch als spiegelndes Produkt sehen läßt, wessen Produkt er und was er als dessen Produkt ist, muß ich mich an den Ort stellen, von dem aus ich den Spiegel als Spiegel und in ihm das Bild des sich Spiegelnden sehen kann. D. h. ich muß den Träger, das Bild und das sich Spiegelnde (das Original) unterscheiden, um ihre Einheit, ihren Zusammenhang und das, was ein jedes in diesem Zusammenhang ist, zu sehen. Weder darf ich mich also so vor den Spiegel stellen, daß mein Bild das andere sich nicht mehr spiegeln läßt, der Spiegel nur mich zeigt – mit anderen Worten: der Mensch darf nicht sich als „Original" des in ihm Sichtbaren setzen und sich in diesem Sinne „bloß menschlich" verstehen –; noch darf ich so vom Spiegel zur Seite wegtreten, daß ich nicht mehr in ihn hineinsehen und ihn also gar nicht als Spiegel erkennen kann – mit anderen Worten: der Mensch darf sich nicht als „nichtssagendes weil nichtszeigendes" Etwas unter anderem, als bloß in der Welt, „bloß welthaft" verstehen –; noch darf ich mich so rücklings vor den Spiegel stellen, daß ich nur noch das „Original" sehe; wo ich aber nicht mehr den Spiegel und nicht mehr das Bild sehe, erkenne ich schließlich auch das Original nicht mehr als solches – mit anderen Worten: Der Mensch darf nicht die Welt und sich in ihr vergessend bloß Gott „sehen" und sich selbst solchermaßen „göttlich" verstehen. „Bloß göttlich" ist der Mensch Gottes „wesenloses Spiegelbild", d. h. bloßes Negativ dessen, was Gott ohne ihn positiv immer schon ist; „bloß weltlich" ist der Mensch Gottes „namenloses Portrait", von dem man daher gar nicht weiß, was es ist; „bloß menschlich" ist der Mensch nichts weil nichts anderes zeigendes Spiegelbild und unbekanntes weil nichts anderes kennendes Portrait seiner selbst als Original. Als solches ist der Mensch sich selbst entfremdet, da nicht in der „Fremde" des anderen. Er sieht und erkennt sich nicht, da er nichts anderes in sich sehen und sich in ihm erkennen läßt. Er ist nicht bei sich, da bei nichts anderem als sich.

Baader wählt also den Ort, von dem aus im einen und selben Hinblick in den Spiegel des Menschen Original, Träger und Bild,

will sagen Produzent, Produkt und das beide miteinander vermittelnde Geschehen, unterschieden werden können. Im Produktsein des Menschen ist die Einheit und Unterschiedenheit der Momente des Geschehens versammelt. Nach der Produktion aber, d. h. danach, wie es im Geschehen der Produktion zum Produkt kommt, ist zu fragen, um zu verstehen, was der Mensch als dieses Produkt bzw. dieser Spiegel ist. Die Frage nach der Produktion wird gestellt um des Produktseins des Menschen willen. In unserem Zusammenhang interessiert also letztlich nicht der Anfang, will sagen das göttliche Schöpfungsgeschehen, sondern das Angefangene als Schlüssel zum Verhältnis des Anfangs zum Angefangenen, will sagen der Mensch als Baaders Schlüssel zur Religion. Das Angefangene aber ist nur zu verstehen vom Anfang her, wie der Anfang nur vom Angefangenen her. Beim anfangenden Menschen ansetzend muß ich beim anfangenden Gott ansetzen und umgekehrt.

Im Menschen als „angefangenem Anfang" wird dieser Zirkel allen Anfangs konkret, will sagen „sichtbar" und „greifbar": Wohl ist auch im Anfang das Angefangene anwesend, doch dies in der Idee und auf ihre besondere Weise, d. h. es ist nur im Anfang selbst zu sehen, der jedoch als Anfang unzugänglich und entzogen ist. Erst im Angefangenen tritt der Anfang aus dieser Verschlossenheit seines Anfangseins in die Offenheit seines Anfangens. Und doch schließt er sich, sein Anfangsein im Anfangen aufschließend, zugleich im Angefangenen als seinem anderen ein. Das Angefangene ist als solches zwar Spiegel des Anfangs; das Bild aber ist in ihm nicht unmittelbar zu sehen, vielmehr ist es in dessen „Glast" verborgen. Lediglich als „Same" legt der Anfang sein Bild ins Angefangene. Erst jenes Angefange, das den Samen ein- und auszuzeugen vermag, das also selbst anfangen kann, vermag sich zum Bild des Anfangs zu gestalten und darin das Geschehen des Anfangs zu vollenden. Solches aber geschieht nach Baader im Menschen. Ja eben weil der Mensch anfangen kann, ist diese Struktur des Anfangs überhaupt „sichtbar" und „greifbar". So spiegelt der Vorgang der Produktion des Menschen den Gang von Produktion überhaupt.

Das Spiegelsein des Menschen aber, das ist darüber hinaus deutlich, vollendet sich im Bildsein des Menschen, sein Produktsein im Produzieren. In dieses (religiöse) Selbstverständnis des Menschen

als Bild Gottes holt Baader sein (philosophisches) Vorverständnis ein. Die philosophische Struktur des Menschen als „angefangenen Anfangs" wird „heimgeholt" in die religiöse Struktur des Menschen als Bild Gottes. In eben dieser Struktur gründet Baaders anthropologischer Standpunkt.

Baaders Unterscheidung des Bildes vom Spiegel legt somit seinen Begriff vom Menschen und dessen besonderer Stellung frei. „Spiegel" nennt Baader innerhalb des Produktionsgeschehens zunächst die „Idea" als Umschluß der immanenten Produktion. In ihr sieht sich der Produzent allererst als Produzent, in ihr gewinnt er seine Mitte in sich; die Idee muß er ergreifen, mit ihr muß er sich zusammenschließen, um über sich hinausgehend zu werden, was er ist, um in der Mitte des anderen in seiner Mitte zu sein. Die Idea also spiegelt den Produzenten im Innen, wie das Produkt im Außen wenn auch auf unterschiedliche Weise. Was den Produzenten im Produkt spiegelt, ist nicht das Produkt selbst, sondern wiederum die dem Produkt als „Name" eingesprochene bzw. als „Figur" eingezeichnete Idee des Produzenten. Insofern ist die Beziehung von Produzent und emanentem Produkt einseitig. Als Figur nämlich ist das Produkt bloßes Abbild des Produzenten. Und nur vom sich spiegelnden Produzenten her ist es als solches „sichtbar". „Greifbar" dagegen ist nur die Selbheit des Produkts. Immanent ist das Geschehen immer schon gegenwendig und also vollendet. Den sich im Genitus agierend begreifenden und also in ihm begriffenen Genitor spricht der Genitus reagierend aus, in welchem Ausgesprochenen, d. i. die Idee, der Genitor sich sieht. Solchermaßen ist die Idee in der – immanenten – Region „wesentliches", da im Genitus im selben Wesen gefaßtes „Bild" und dort also „sichtbar" und „greifbar".

Erst im Geschehen des Bildes wird nach Baader auch das Geschehen der emanenten Produktion und damit das der Produktion im ganzen vollendet. Im Bild nämlich denkt er das „Lebhaftwerden" des Spiegels durch die Reaktion, will sagen Re-produktion des Produkts. Jener Spiegel aber, dessen Reflex sein eigenes Sehen ist, der selber sieht, das „Auge" des Menschen also, ist nach Baader der wahre Spiegel. „Die Welt ohne den Menschen ist ohne Auge."[2]

---

[2] SpD 1, VII (SW 8, 59 Anm.).

Dadurch ist der Mensch unter allen Produkten ausgezeichnet, daß er frei sich seinem Produzenten öffnen oder verschließen kann. Wo er seine Mitte, sein „Geistbild", im anderen gewinnt, indem er die Idee Gottes realisierend sich ihr gleichgestalten läßt, wird Gott in seiner Mitte, will sagen vom Menschen aus, was er – von sich aus – immer schon ist, „überall die Mitte oder das Centrum",[3] alles in allem. Gott inwohnend, dessen Mitte in seiner Mitte tragend „muss [...] [dann] auch von [Gottes] [...] Bilde oder Repräsentanten gelten",[4] daß er „überall die Mitte" ist.

Als Bild Gottes erhebt Baader so den Menschen über die bloßen Produkte, die Welt, wie er ihn unter das Original, d. h. Gott als Produzenten setzt.[5] Im Unterscheidenden des menschlichen Anfangseins, im Menschen als Bild Gottes, zeigt sich so nach Baader das Unterscheidende des göttlichen Anfangens. Wie das göttliche Anfangen als das „originale" über das menschliche als das bildhafte sich erhebt, so erhebt sich das menschliche Angefangensein als „wesenhaftes Bild" über das der Welt als bloßes Abbild des Originals. In der Mitte zwischen Urbild und Abbild, zwischen Produzent und Produkt siedelt Baader den Menschen als Bild Gottes bzw. als angefangenen Anfang an, „wesswegen denn auch nur von ihm aus der Blick aufwärts zu Gott als um und unter sich zur Welt am sichersten gerichtet werden kann".[6]

Im Menschen gehen so die Einheit des Ganzen und die Differenz der Momente, d. h. die unterschiedliche Anwesenheit des Ganzen in den Momenten auf. Dieses „Totum in toto et totum in qualibet parte"[7] ist nach Baader Gott selbst. Seine göttliche Region ist die zentrale und ursprüngliche Region, in der und von der her alles ist, was es ist. „Das heisst: so wie du Gott suchst, so findest du mit und in Ihm beide, dich und die Natur."[8] Was in der Region Gottes manifestiert wird, wird „enthüllt" als das, was es in Wahrheit ist. Wo aber Gott selbst sich in der niedrigeren Region der Welt mani-

---

[3] SpD 1, XIV (SW 8, 128).
[4] Ebd.
[5] Vgl. SpD 2, I (SW 8, 201); SpD 1, VII (SW 8, 61).
[6] Ebd.
[7] SpD 1, VII (SW 8, 74).
[8] SpD 3, VIII (SW 8, 337). In Gottes Region bestehen Mensch und Welt „auf göttliche Weise", d. h. auf vollkommene, sie in ihrem Eigenen vollendende Weise. Siehe SpD 4, XVI (SW 9, 125), gesperrt gedruckt.

festiert, „hüllt" er sich ein in den Menschen. Denn wie „die Manifestation descendendo durch ein Einhüllen geschieht, so geschieht sie ascendendo durch ein Enthüllen".[9] Alle Manifestation in einer anderen Region aber geschieht entweder „descendendo" oder „ascendendo". Dieses Auf- und Niedersteigen von einer Region in die andere und damit die Vermittlung der Regionen überhaupt geschieht nach Baader im Menschen. Der Mensch ist Ort der Beziehung der Regionen, er ist das Medium, dem das Höhere und Niedrigere sich anverwandeln müssen, um zueinander zu kommen, so daß schließlich in ihm diese Beziehung als gegenwendiges Geschehen allererst anfängt. Gott muß Mensch werden, um in die Welt zu kommen. Der Mensch als „Mikrotheos"[10] muß Fortsetzer Gottes in der niedrigeren Region,[11] „Repräsentant Gottes in der Welt"[12] sein, um diese mit Gott zu vermitteln. Denn „die intelligente Creatur [vermag] ihre Selbstvollendung sich (durch ihre Union mit Gott) nicht zu geben [...], ohne die ihr zugewiesene nichtintelligente Creatur ihrer Vollendung theilhaft zu machen, oder sie gleichfalls in ihrer Art zu vollenden".[13] Dies ist die religiöse „Urbestimmung des Menschen".[14] „Der Mensch ist Mittler zwischen Gott und der Welt, also kein Geschöpf der Welt, kein vollendeter Schöpfungsprocess. Nur im Menschen manifestirt sich Gott in seiner Totalität; darum konnte Gott in seiner Schöpfung nicht seinen Sabbath feiern, bis der Mensch geschaffen war."[15] Nach Baader vermittelt so der Mensch Gott, Mensch und Welt aneinander und darin ein jedes zu sich selbst. Der Mensch vermittelt Gott zu sich, indem er sich von Gott zu sich, zu dessen Bild, vermitteln läßt. Er vermittelt die Welt zu sich, indem er sie mit Gott vermittelt. Die Mitte, die Gott durch die Idee in sich ist, ist der Mensch als Bild Gottes in der Welt, wo er die Mitte Gottes in dessen Idee imaginierend in seiner Mitte sein läßt.[16] Im Menschen als Bild Gottes ist Gott in der Welt gegenwärtig.

---

[9] SW 1, 402 Anm.
[10] Vgl. SpD 1, VI (SW 8, 56 Anm.) oder auch SpD 1, VII (SW 8, 59) u. ö.
[11] Vgl. RPh 19 (SW 1, 200 f.).
[12] SpD 2, VI (SW 8, 226).
[13] SpD 1, XVII (SW 8, 148); vgl. auch SpD 3, II (SW 8, 316).
[14] SpD 2, VI (SW 8, 226); vgl. auch SpD 2, I (SW 8, 201 f.).
[15] SpD 1, VI (SW 8, 58 Anm.). Siehe auch FC 1, 33 (SW 2, 194 f.); Antirel. Phil. SW 2, 464; Versehensein SW 4, 330 f. u. ö.
[16] Vgl. BdG 7 (SW 7, 167): „Die selbstischen (intelligenten) Creaturen wurden

Weil der Mensch solchermaßen Bild Gottes ist, muß nach Baader in der „Religionswissenschaft" der anthropologische Standpunkt gefaßt werden.[17] Wie der Mensch Bild Gottes, ist die Welt Bild des Menschen. Im Menschen begegnen einander Gott und die Welt; der Mensch ist in der Mitte Zugang zum Ganzen, wo Gott in seiner Mitte ist, von dem her alles ist, was es ist, und in dem alles eins ist; denn die Welt ist jenes Bild des Menschen, das der Mensch als Bild Gottes ist. Daher gilt nach Baader, „dass die Selbsterkenntniss des Menschen ihn allein sowohl zur Kenntniss dessen führt, was über ihm [Gott als Produzent bzw. Original], als dessen, was um ihn [der Mensch als produzierter Produzent oder produzierendes Produkt bzw. Bild] und unter ihm ist [die Welt als Produkt bzw. bloßer Träger des Bildes]".[18]

Bild Gottes zu sein aber ist „Ursprung" und „Bestimmung" oder „Sendung"[19] des Menschen. D. h. zum einen: Gott ist des Menschen Anfang und Ziel. Von Gott her auf ihn zu verläuft der Weg des Menschen. Den aber muß der Mensch selbst gehen; Gott als seinen Anfang und sein Ziel muß er in sich vermitteln, daß Gott in ihm seine Mitte gewinnt. Zum anderen heißt das, daß zwar Gott der Anfang des Menschen und dieser sein Angefangenes, umgekehrt aber auch der Mensch Anfang Gottes und Gott sein Angefangenes ist. Der Mensch muß Gott in der Welt fortsetzen, um von sich aus zu sein, was er von Gott her schon ist, dessen Bild. Die Reaktion des Menschen in der Welt muß der Aktion Gottes entsprechen, auf daß Gott wahrhaft Gott und von daher auch Mensch und Welt wahrhaft sie selbst sind.

Der Mensch also erkennt sich selbst und darin Gott und die Welt, indem er sich in der Welt Gott gleichgestaltet. Werdend, was er ist, erkennt er, was er ist. „Fac et videbis." „[D]iese Selbsterkenntniss des Menschen [aber ist] keine Selbsterfindung und Selbstgemächte, sondern eine Gabe Gottes an ihn [...], welche er jedoch

---

mit ihrer eigenen Mitte (concentrisch [durch das Einsprechen des Namens]) in die göttliche geschaffen, und zwar zu dem Ende, dass sie durch freie Affirmation der letzteren ihre eigene Mitte in der göttlichen fixiren sollten." Zur Welt als Bild des Menschen siehe auch SpD 4, XIII (SW 9, 99).

[17] Vgl. SpD 2, I (SW 8, 202 f.); SpD 2, VI (SW 8, 225 f.).

[18] A. a. O. SW 8, 202.

[19] A. a. O. SW 8, 201.

mitwirkend und selbstwirkend gleich einer Speise oder dem Odem in sich oder als sich auszuwirken hat."[20] Was also der Mensch in seiner Selbsterkenntnis erkennt, konstituiert diese Erkenntnis allererst. Nicht mit dem Menschen, sondern mit Gott ist anzufangen, wo Baader mit dem Menschen anfängt, „wesswegen denn auch alle sogenannten Beweise Gottes, welche ein solches abstractes Selbstbewusstsein des Menschen voraussetzen, bereits von einer Gottesleugnerei ausgehen und folglich auf solche wieder zurückführen".[21] Nicht der Mensch findet Gott in sich und von sich aus, vielmehr findet er sich in Gott, ja besser noch wird er in Gott gefunden. Nach Baader ist es demnach unrichtig, „von einer dem Menschen eingeborenen Idea Gottes zu sprechen". Vielmehr sollte man sagen, „dass jeder Mensch dieser Idea eingeboren werde, und sich in ihr (als dem Lichte, welches jedem Menschen leuchtet, der in die Welt tritt) eingeboren finde und wisse".[22] Die Idee Gottes ist erst dort auch dem Menschen eingeborene Idee, wo dieser sie ein- und ausgebiert. Denn alle Gabe Gottes ist zugleich Aufgabe,[23] eben „Bestimmung" und „Sendung". Die Speise muß verdaut werden, damit sie nährt, Atem muß „geholt" werden, damit er lebendig macht. Die Gabe ist Aufgabe, denn sie will als Gabe empfangen werden. Darin aber zeigt sich: Im selbstgewirkten Empfangen der Gabe wirkt der Mensch mit Gott mit; er erkennt sich und alles, indem er Gottes Erkennen „theilhaft" wird. Von sich aus wird der Mensch, was er von Gott her ist, indem er dies von Gott her wird.[24]

Dann ist er im „Gleichgewicht" mit Gott, weil dieser ihm inwohnt. Sein „Gesetz", in die Welt gesetzt zu sein als Statthalter Gottes, drückt und beschränkt ihn daher nicht, sondern trägt und befreit den Menschen. Wo er der väterlichen Strenge Gottes seine „Selbheit" unterwirft, da richtet ihn dessen mütterliche Liebe auf. „Si pater in filio, filius in matre." Dem Menschen, der Gottes Bild ist, erweist sich Gott als „Herr und [...] Heil".[25]

So begreift Baader den Menschen. Auf den Begriff des Bildes

---

[20] SpD 2, I (SW 8, 202).
[21] SpD 4, V (SW 9, 33 f.), „voraussetzen" gesperrt gedruckt.
[22] A. a. O. SW 9, 34.
[23] Vgl. SpD 3, III (SW 8, 318).
[24] Von hier aus ist der Supralapsarismus Baaders zu verstehen. Siehe dazu unter „Menschwerdung Gottes" SW 16, 330.
[25] Hemmerle, Symposion, 61.

Gottes bringt er jene Geschichte, in der der Mensch aus Gott hervorgeht. In ihr wird der Mensch, was er von Gott her ist. Von Gott her aber ist er, daß er frei – von sich her – ist. Wahrhaft frei aber ist der Mensch wiederum nur, wo sein Ursprung ihm und er seinem Ursprung inwohnt, die Differenz der Regionen also vermittelt bzw. ausgeglichen ist, so daß das Höhere nicht auf dem Niedrigeren lastet, sondern dieses trägt. Frei ist der Mensch nach Baader, wo er von sich her ist, daß er von Gott her ist.[26] Die Genese des Menschen aus Gott vollendet sich demnach in der Palingenese Gottes im Menschen. Diese Geschichte des Menschen und die Geschichte Gottes, die sich in der Welt begeben, werden von Baader im Menschen als Bild Gottes als ein und dieselbe Geschichte begriffen. Dies macht in jener Wissenschaft, deren Thema das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt ist, den anthropologischen Standpunkt, seine „anthropomorphistische" Erkenntnisweise und Sprache, notwendig.[27]

Es zeigt sich: Im Begriff des Gottesbildes denkt Baader den Menschen – und in ihm das Geschehen von Gott, Mensch und Welt – von seiner Vollendung durch und in Gott her. Vollendet ist dieses Geschehen, wo der Vorgang Gottes und der Vorgang des Menschen in der Welt ineinandergehen, d. h. „als in sich zurücklaufender Process"[28]. In einem solchen „Process" fallen „Ruhe und Bewegung", „der Sabbath und die Arbeit" zusammen.[29] „Vollendung" und „Totalität" zu denken aber ist „die hohe Poësie der Idee".[30] Was die „Selbsterkenntnis" des anthropologischen Standpunktes zeigt und was, weil es dies zeigt, den Standpunkt begründet da bewährt, geht darum auf als Baaders Idee vom Menschen. Diese Idee ist als totale und vollendete „göttlich-ewig", denn von Gott her ist der Mensch – „ewig" – das, was sie zeigt, Bild Gottes. Soll aber der Mensch von sich her Bild Gottes sein, muß die Vollendung des Menschen und darin Gottes und der Welt, obschon sie nach Baader nicht „in", sondern „inner"[31] die Zeit, will sagen in die Ewigkeit

[26] Vgl. SpD 2, XV (SW 8, 271).
[27] Vgl. SpD 2, XIV (SW 8, 266).
[28] SpD 1, VII (SW 8, 72).
[29] Vgl. ebd.
[30] Ebd.
[31] Versehensein (SW 4, 356), gesperrt gedruckt.

fällt, doch in der Zeit ihre Geschichte haben. Was der Mensch anfängt, fängt er in der Zeit, nach Baader aber eben nicht nur in ihr an, denn die Aktion in einer niedrigeren Region, die in der höheren als ihrer zentralen Region enthalten ist, geschieht nur auf andere Weise auch in der höheren Region. Baader spricht hier von der „Doppelaction im Universum".[32]

Baaders Begriff bzw. Idee vom Menschen, in dem Baader die Genese des Menschen aus Gott als Sendung des Menschen in die Welt begreift, muß demnach „historisch", die Idee muß vom Menschen realisiert werden. Es ist daher zu fragen: Wie wird der Mensch jenes Bild Gottes, das er von Gott her immer schon ist? Wie vermittelt Baader die konkrete Geschichte des Menschen mit seiner Idee vom Menschen? Was bedeutet schließlich diese Geschichte der Idee für seinen anthropologischen Standpunkt?

2.3 Bedrohung und Restitution der Mitte: Spekulative Vermittlung der konkreten Geschichte des Menschen

Die „Erfahrung" – nach Baader das „historische" Moment der Spekulation[1] und als solches in der Vermittlung der konkreten Geschichte des Menschen und seiner göttlichen Idee eigens zu bedenken – lehrt: Der Mensch „ist" nicht, was er ist bzw. sein sollte. Er entspricht nicht „seinem Beruf und Begriff"[2]. Den faktischen Zustand des irdisch-zeitlichen Menschen erfährt Baader als Differenz zu dessen Begriff. So wenig aber – wie oben gesehen – „der Mensch gleich als fertiges Bild Gottes aus diesem hervorgekommen", so wenig ist er „zugleich als fertiger Erdenmensch geschaffen worden".[3] Vielmehr wird der Mensch in die Freiheit der Selbstbestimmung entlassen und in dieser seiner Freiheit ernst- und in Anspruch genommen. Darin aber wird deutlich, daß Baader vom „Sein" des

---

[32] SpD 2, IX (SW 8, 240).

[1] Vgl. SpD 3, III (SW 8, 320 f.). Baader spricht an dieser Stelle von der Erfahrung als „bloss" historischem Element der Erkenntnis, so lange sie nicht diese innerlich bestimmt. Das Historische steht aber – wie gezeigt – bei Baader mit der Erkenntnis in engem Zusammenhang. Insofern kann hier also positiv von der Erfahrung als historischem Element der Erkenntnis gesprochen werden.

[2] SpD 1, XIV (SW 8, 128).

[3] FC 4, 5 (SW 2, 281), „Bild Gottes", Erdenmensch" gesperrt gedruckt.

Menschen im doppelten Sinne spricht: Der Mensch „ist" – unmittelbar – von Gott her, als solcher aber noch nicht manifest. Denn „alle Manifestation eines Unmittelbaren, darum Nicht-manifesten" geschieht „durch Vermittelung";[4] und der Mensch „ist" – vermittelt – von sich her und also manifest bzw. in seinem Sein „fixirt". Dazu aber muß er selbst produzieren, denn nach Baader gilt, „dass alle Selbheit nur durch Vermittelung einer Production zu Stande kömmt",[5] „dass [also] der Mensch, wie jedes selbstische Geschöpf, durch rechten Gebrauch der Wahlfreiheit sich in seinem Sein begründet, so wie er durch den Missbrauch derselben als den Missbrauch seiner Zeugungskraft entgründet".[6]

Wie bei der Aktion des Anfangs so ist auch hier bei der Reaktion des Angefangenen „nicht ein Forschen gleichsam hinter das unmittelbare Sein, wohl aber hinter das als offenbar Vermittelte möglich [...], nemlich insofern der Forschende selber an dieser Vermittelung Theil hat".[7] D. h. den anthropologischen Standpunkt einnehmend können wird „den Act der freien Wahl [nicht] absolut primitiv nehmen";[8] vielmehr müssen wir aus dem in diesem Akt Gewählten und aus dessen sekundären Akten die Geschichte der freien Wahl rekonstruieren. Solchermaßen vorgehend hat der „Forscher" selbst Anteil an dieser Vermittlung, denn zum einen ist er selbst darin vermittelt bzw. gewählt, zum anderen stiftet er in seinem Vorgang den Gang dieser Vermittlung neu. Beim vermittelten Sein des Menschen, d. h. bei seinem faktischen Zustand, ist anzusetzen, um die Vermittlung der Geschichte des Menschen zu dem, was er hier und jetzt ist, „regressiv" zu entfalten, wie bei seinem

---

[4] SpD 4, XV (SW 9, 114).
[5] SpD 2, XVII (SW 8, 280 Anm.).
[6] SpD 1 LvF 36 (SW 8, 185), „be"-gründet und „ent"-gründet gesperrt gedruckt.
[7] SpD 4, XV (SW 9, 115).
[8] SpD 1 LvF 31 (SW 8, 178). Baader denkt hier an die Wahl der dem Menschen vorgängigen Intelligenzen, durch deren Abkehr von Gott das Böse allererst entstanden ist. Zur Rekonstruktion dieser Geschichte verläßt Baader ausdrücklich den anthropologischen Standpunkt. In der Wahl des Menschen im Zeitleben wird das Böse demnach nur rekonstituiert und fortgesetzt, nicht aber erst hervorgebracht. Vom anthropologischen Standpunkt aus ist also allenfalls die „primitive" Wahl des Menschen, nicht die der Intelligenzen vor ihm zu rekonstruieren. Rekonstruieren aber besagt, daß auch die Wahl des Menschen nicht „absolut primitiv" genommen, d. h. deduziert werden kann, sondern nur erinnernd zu erzählen ist. S. o. 71 f. Siehe auch Spreckelmeyer, 11 f.; Susini, Bd. 3, 299–304.

idealen Zustand als das seinen Produzenten spiegelnde Produkt anzusetzen war, um zu rekonstruieren, wie es überhaupt zum Menschen kommt. Baaders anthropologischer Standpunkt ist daher „ideal" und „historisch" zugleich. Diese Konkretheit der Idealität und Geschichtlichkeit des anthropologischen Standpunkts legt das fundamentale Problem der (Religions-)Philosophie Baaders frei: Wie nämlich ist die Konkretion seiner Idee vom Menschen als Bild Gottes und der Geschichte des Menschen in der Zeit zu denken? Wie wird die Idee geschichtlich, und wie geht aus der Geschichte die Idee hervor?

2.3.1 Die „Versetztheit" des Menschen aus der Mitte[1]

Wie ist der Mensch hier und jetzt, irdisch-zeitlich, daß er nicht ist, was er ist? Daß dies so ist, stellt Baader schon „beim ersten unbefangenen Blicke [...], den wir auf den dermaligen Menschen werfen",[2] fest. Denn bereits dieser erste Blick läßt sehen, daß der Mensch „seinem normalen Zustande keineswegs conform, vielmehr mit einer Abnormität desselben behaftet [sich zeigt], welche jenem theils nicht entspricht, theils positiv widerspricht".[3] So wie wir den Menschen in der Zeit antreffen, ist er nach Baader „nicht im vollen Besitze seiner angeborenen Rechte, nicht sui juris oder sui compos, somit auch nicht in statu integritatis".[4] Zu diesen „angeborenen Rechten" gehört etwa, „dass der Mensch in seinem primitiven Stande und in seiner primitiven Relation zur nichtintelligenten Natur [...] mit voller Herrschermacht über selbe angethan" war und so „einen ganz anderen und unvergleichbaren Einfluss auf diese Natur und ihre Gestaltung musste ausüben können, als er es in seinem dermaligen Zustande vermag, in welchem er, jenes primi-

---

[1] Im folgenden geht es nicht um eine detaillierte Darlegung der Lehre Baaders vom Sündenfall und seiner heilsgeschichtlichen Konzeption. Verwiesen sei dazu auf die immer noch wichtige Arbeit von Spreckelmeyer im ganzen, bes. 33–76, 200–312. Auch die Arbeit von H. Wimmershoff, Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels, Diss. Freiburg 1934 ist hier heranzuziehen. Wir hingegen zielen direkt auf die Bedrohung des Menschen in der Mitte und die daraus resultierende Notwendigkeit der Neubegründung des anthropologischen Standpunkts.

[2] SpD 2, XVI (SW 8, 275).

[3] Ebd.

[4] SpD 2, XI (SW 8, 250).

tiven Imperium in naturam bis auf ein Minimum verlustig geworden, dieser Natur selber heimgefallen und als ihr eingeleibt, sich unterworfen zeigt".[5] Nicht nur der Mensch, sondern auch die Welt ist damit aus ihrer ursprünglichen Relation versetzt. D. h. nach Baader: Wie „der Mensch, indem er irdisch geworden, wurde was er nicht war und nicht werden sollte, so ist auch durch seine Erdewerdung die Erde selbst geworden was sie nicht war und nicht werden sollte",[6] Materie. Die Welt ist dem Menschen nicht länger als „folgsames Werkzeug"[7] zuhanden, weil dieser, statt als Organ Gott zu dienen, sich selbst als Prinzip setzen wollte.[8] Daher findet weder Gott sich im Menschen, da sein Spiegel „angelaufen" und also „blind (nicht mehr zeigend)"[9] ist, noch findet der Mensch sich in der Welt, da er ihr gleichgestaltet und „eingeleibt", d. h. „materialisiert", nicht mehr von der Welt unterschieden werden kann.

„Damit, dass der Mensch seinem normalen Standpuncte (seinem Gesetze) entsank, ging ihm auch sein normales Erkennen verloren, und an die Stelle der unmittelbaren, directen Erkenntniss trat eine vermittelte, gleichsam in Farben gebrochene."[10] Dies gilt im selben Maße für seine Selbsterkenntnis wie für die Gottes und der Welt. War das normale Erkennen „anthropomorphistisch", insofern alle Erkenntnis überhaupt nur durch die Selbsterkenntnis des Menschen vermittelt war, so sagt Baader von dieser „gebrochenen" Erkenntnis, „dass sie mehr anthropomorphistisch ward", „insofern sie sich dem Menschen [will sagen seinem irdisch-zeitlichen Zustand] accomodirte".[11] Weil auf sich selbst – als Prinzip – zurückgeworfen, finden sich nun nach Baader die Menschen „eben so oft übelthätigen, geistverfinsternden und destructiven Gedanken (pensées meurtrières) preis gegeben, als [sie sich] [...] nach wohlthätigen, lichtgebenden, geistbefreienden und productiven Gedanken [...] umsonst

[5] SpD 1, XVIII (SW 8, 150).
[6] FC 4, 5 (SW 2, 284). Baader deutet die „Materialisierung" als Ergebnis der Versetzung der Welt aus ihrer ursprünglichen Relation. Siehe zum ganzen unter „Materie" SW 16, 316–321.
[7] SpD 1, XIII (SW 8, 122).
[8] Vgl. a. a. O. SW 8, 121 f.
[9] Anth SW 4, 229.
[10] SpD 2, XIV (SW 8, 266).
[11] Ebd. Baader spricht in diesem Sinne von der „Mobilität des Erkennens"; siehe SpD 2, VII (SW 8, 232 f.).

sehnen".[12] Diese unleugbare „Unfreiheit, Passivität und Abhängigkeit des Menschen in seinem innersten Thun" gibt Baader „den unwiderlegbaren Beweis [...], dass es nicht mehr res integra"[13] mit dem Menschen ist. Denn der Mensch „sieht [...] ein, dass er in einem abnormen Zustande ist, wenn er vom Gedanken nur durchwohnt ist", da er doch „weiss, dass der Gedanke in ihm wohnen sollte".[14] Nicht länger durch seinen „Beruf und Begriff" mit sich selbst geeint und mit Gott und der Welt verbunden, sondern im Gegenteil „los" von Gott und gebunden an die Welt ist der Mensch nach Baader „ver-setzt" bzw. „ent-stellt".[15] Er ist nicht, was er ist. Der faktische Zustand des Menschen gilt Baader demnach als Index seiner geschichtlichen Position. Daran, wie der Mensch hier und jetzt ist, kann ich ihn als gefallenen ablesen.

Wie aber ist diese „Versetzung" des Menschen aus seiner ursprünglichen Stellung zu denken? Welche Geschichte hat der Mensch durchlaufen, daß er unfrei, entstellt und blind ist, d. h. der Welt Gott nicht mehr zeigend und selbst Gott nicht mehr sehend?[16] Baader, der „die Identität des Gesetzes mit der Stellung (locatio)" und dieser „mit der Gestaltung oder Bildung"[17] behauptet, versteht diese Versetzung als Resultat der Selbstgestaltung des Menschen. „Was nemlich die Stellung immanent (auf sich bezogen) als Gestalt oder Figur ist, das ist sie emanent als Lage oder Figurbeschreibung (Bewegung)."[18] D. h. welche Gestalt der Mensch sich gibt, an den Ort stellt er sich bzw. in dem Raum bewegt er sich. „Die Creatur ist durch ihre Genesis, die sie durchgehen muss, einer Crisis (periculum vitae) unterworfen, welche sie indess, wie wir sahen, selbst entscheidet durch die Art und Weise, wie sie, oder worin sie ihre Freiheit fasst und erfüllt."[19] So „ihren Charakter [„ihr wirkliches Wesen oder Unwesen"] entscheidend, entscheidet sich [die Kreatur] auch ihres Lebens Region selber."[20] Denn nach Baader gilt: „anima

[12] SpD 1, XI (SW 8, 107).
[13] A. a. O. SW 8, 107 f.
[14] SpD 1, X LvB (SW 8, 104).
[15] Vgl. etwa SpD 2, I (SW 8, 202 Anm.).
[16] Zur Verdüsterung der Gotteserkenntnis durch den Fall siehe etwa SpD 2, VI (SW 8, 226) oder auch SpD 2, XIV (SW 8, 266).
[17] SpD 2, XIV (SW 8, 266 Anm.).
[18] Ebd.
[19] SpD 1, XIII (SW 8, 121).
[20] A. a. O. SW 8, 122.

est ubi amat".[21] Der Mensch ist demnach „irdisch beleibt und begeistet und [...] irdisches Bild"[22], weil er in die irdisch-zeitliche Region imaginiert hat.

Das aber macht deutlich, daß die Reaktion des Menschen der Aktion Gottes nicht entsprach und entspricht. „Action und Reaction [sind] auseinander gefallen."[23] Als Produkt Gottes ging der Mensch „aus Gott zwar vollkommen, d. h. ins vollkommene Dasein zwar eingeführt hervor, er hatte aber diese ihm ohne sein Zuthun nur erst gegebene oder aufgegebene Vollkommenheit (Integrität) durch einen normalen Gebrauch seiner Vermögen und Attribute [d. h. durch seine Reaktion] sich zu fixiren und sich in den bleibenden Besitz der letzteren hiemit zu setzen".[24] Da der Mensch in diesem primitiven Zustand ohne seinen Willen bzw. ohne sein „Zutun" gesetzt wird, spricht Baader auch vom noch „labilen"[25] Zustand der „Unschuld"[26], den es zu fixieren gilt. Die „Wiedergeburt" der Kreatur aber „geschieht nur mit ihrem Willen".[27] Den bislang noch unerfüllten und also bloß „formalen" Willen muß der Mensch selbst bestimmen, um sich zu fixieren. „Dieser Uebergang aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit geht nicht unmittelbar vor sich, sondern nur durch das Medium der Wahl."[28] Reagierend wählt der Mensch sich selbst und „seines Lebens Region". Zur Wahl aber gehört, daß ich aus einer Mehrzahl eines auswähle. Und wir stellten bereits fest, daß der Mensch die Idee Gottes nur sieht, weil auch noch anderes im Spiegel zu sehen ist. „Wenn es nun [...] schon nicht in der Macht und Freiheit oder Willkür des Menschen liegt, dass und wie ihm vorgedacht wird, so ist er doch frei in der Wahl des sich ihm darbietenden Gedankens, und es hängt von ihm ab, ob er sich der Sollicitation desselben [...] öffnet oder nicht, ob er also diesen Gedanken positiv oder negativ in und durch sich fortsetzt."[29]

---

[21] SpD 1, X LvB (SW 8, 102).
[22] A. a. O. SW 8, 100 f.
[23] SpD 2, XI (SW 8, 256), „Action", „Reaction" gesperrt gedruckt.
[24] A. a. O. SW 8, 253.
[25] Siehe etwa ebd.
[26] Siehe etwa SpD 1 LvF 19 (SW 8, 167).
[27] A. a. O. LvF 16 (SW 8, 165), „mit" gesperrt gedruckt.
[28] A. a. O. LvF 19 (SW 8, 167 f.).
[29] SpD 2, XV (SW 8, 270); vgl. SpD 1, XI (SW 8, 108). Vgl. auch die Erinnerung an Pascals „cœur", 151 Anm. 100.

Baader spricht daher auch von der Vermittlung der Wahl als „Versuchung".[30]

Nur aus dieser Versuchung kann „das creatürlich Gute", will hier sagen die kreatürliche Manifestation der Idee Gottes, wie „das creatürlich Böse", die entsprechende Manifestation der Idee der gefallenen Intelligenz, hervorgehen.[31] Seinem Beruf, die Manifestation des Wahren, d. h. der Idee Gottes, „in und durch sich in dieser niedrigeren Region oder Welt, welche eben einer solchen Manifestation ermangelte und bedurfte, fortzusetzen, zu wiederholen, ihr (der Wahrheit) in selber Zeugniss zu geben, oder, wenn man will, dieselbe in dieser anderen Region auszugebären",[32] entspricht der Mensch nur dann, wenn er durch die Versuchung geläutert „nicht von der niedrigeren Natur, nicht von sich oder etwa von anderen höheren oder tieferen Geistern, sondern nur von Gott Zeugniss gibt, diesen repräsentirt und fortsetzt".[33] Wo der Mensch so der einerzeugten Idee in der niedrigeren Region „Form und Leib" gibt, kann diese Idee sich in dieser Region kundgeben. Andererseits aber kann die niedrigere Region die Idee der höheren „nicht bleibend fassen", so daß die Idee sich vielmehr „wieder in die höhere Region scheidet, [...] bis sie in diese durchbricht". Damit aber stellt die Idee im Menschen, durch und mit ihm „die freie Communication der niedrigeren mit der höheren Region"[34] her.

Welche Versuchung hat nun der Mensch nach Baader zu bestehen? „Wenn Gott überall die Mitte oder das Centrum ist, wie er es denn ist (medium tenuere beati, oder: Deus est sphaera [d. h. Gott ist kein abstrakter Punkt, sondern das lebendige Geschehen von Zeitigung und Einräumung], cujus centrum ubique [denn er ist der einigende Eine], circumferentia nusquam [und also alles in allem]), so muss dieses auch von seinem Bilde oder Repräsentanten gelten. Wenn folglich der Bestand des Centrums nur durch Subjection, Aufhebung und Zukehr zweier Tendenzen zu begreifen ist, nämlich eine diese Mitte zu überfliegen [sich über Gott zu erheben und

---

[30] Siehe etwa ebd. oder SpD 1, XII (SW 8, 117) u. ö.; vgl. hierzu Susini, Bd. 3, 493–510.
[31] S. o. 238 Anm. 8.
[32] SpD 1, XIV (SW 8, 124).
[33] A. a. O. SW 8, 125.
[34] A. a. O. SW 8, 125 f.

selbst als Prinzip zu setzen] und einer ihr zu entsinken strebenden Tendenz [in der Welt unterzugehen und sich zum bloßen Werkzeug zu depotenzieren], so sieht man, dass, wenn der Mensch diese göttliche Mitte in und an sich gleichsam reconstruiren sollte, ihm diese zwei zur Erzeugung jener Mitte nöthigen Potenzen erst geschieden oder in abstracto dargeboten werden mussten [...], damit er, in ihrer Geschiedenheit von der Mitte, sie bezwingend, letztere durch sie in ihrer Concretheit herstellte."[35] Dazu aber mußten in ihm selbst, in seinem Willen, diese Tendenzen als seine „Vermögen" „erregt" werden, „ihn suchend und versuchend sich ihm vorstellen".[36] „Nur in der Ueberwindung beider Tendenzen konnte das Problem der creatürlichen Manifestation der göttlichen Idea als Mitte im Menschen gelöst werden."[37] „Der Mensch hatte also diesen Streit zu beschwichtigen und diese Idea ist der Focus der ganzen romantischen und Ritterpoesie. Der Mensch ist nemlich der Ritter, der seiner Jungfrau [der göttlichen Idea] die besiegten Feinde zu Füssen legt."[38] „Mit anderen Worten: sollte die Himmlischwerdbarkeit im Menschen a potentia ad actum gebracht und fixirt werden, so musste seine Irdisch-(Thier-)werdbarkeit sowohl als seine Höllisch-(Teufel-)werdbarkeit radical in ihm getilgt werden, und wie die centrifugale Tendenz (die spiritualistische Hoffart) als überwunden und verwandelt das éine Element der himmlischen Liebe, nemlich die Erhabenheit geben sollte, so sollte die dem Centrum entsinkende Tendenz (die materialistische Niederträchtigkeit) in ihrer Verwandlung der Liebe zweites Element, die Demuth geben, und beide in dieser Union die göttliche Androgyne manifestiren."[39]

Nach Baader zeigt der Zustand des Menschen an, daß er die Versuchung nicht bestanden hat. Statt der „Himmlischwerdbarkeit" hat er seine „Irdischwerdbarkeit" a potentia ad actum geführt. D. h. er hat sich von seinem Ursprung und Zentrum, von dem her

---

[35] A. a. O. SW 8, 128.
[36] Ebd.
[37] SpD 1 LvF 30 (SW 8, 176).
[38] Ebd.
[39] SpD 1, XIV (SW 8, 129). Siehe zum Begriff der Androgyne Hemmerle, Art. Androgyn, in: LThK, Bd. 1, Sp. 522; siehe auch Spreckelmeyer, 262–268; Sauer, 89–94.

er ist und in dem er allein eins, geeint ist,[40] getrennt. „Eine solche Creatur wird sohin mitte- oder gottleer, und zwar nicht nur mitte- oder centrumleer, sondern mitte- oder gottflüchtig werden."[41] Und weil er sich von seinem Ursprung getrennt hat, lebt der Mensch nun in der Region, in der alles getrennt ist, was ursprünglich eines war.

So aber charakterisiert Baader die Zeit[42]: Sie gilt ihm als „Abstraction"[43] der Ewigkeit. Was in der göttlichen Region geeint ist, ist in der Zeit getrennt.[44] In diesem Sinne spricht Baader oben auch von der „Irdischwerdbarkeit" des Menschen als „Thierwerdbarkeit". Im paradiesischen Zustand war der Mensch androgyn; erst in der Zeit „ist jene Scheidung der Geschlechter zu Hause".[45] Nicht anders sind auch erst in der Zeit intelligente und nichtintelligente Natur getrennt. Und des Menschen Aufgabe war es nach Baader gerade, die Reunion des Getrennten herbeizuführen.

In der Zeit geschieht so die „Aufhebung der Totalität"[46]. Aktion und Reaktion, Ausgang und Eingang gehen nicht ineinander, sie bilden in der Zeit keinen „in sich zurücklaufenden Process", sind einander nicht gleichzeitig, sondern folgen nacheinander. Anfang und Ende, die in der Ewigkeit koinzidieren, treten in der Zeit auseinander.[47] In der Zeit ist der Ausgang „Abgang" und also Anfang und der Eingang „Draufgang" und also Ende, Tod.[48] Was abgeht, wird von seinem Ursprung getrennt. So versteht Baader überhaupt

---

[40] Siehe SpD 2, XX (SW 8, 297 f.): „Alle Einigung ist nemlich als Ergänzung, Vollendtheit und Integrität oder Erfülltheit des Gesetzes ein Gutes, und der Begriff des Einen fällt somit mit jenem des Guten, der Begriff des Einigenden mit jenem des Gütigen zusammen, wie in der deutschen Sprache das Wort gut und gottig (einzig) dieselbe Bedeutung hat."

[41] SpD 2, XIX (SW 8, 294).

[42] Zu Baaders Theorie der Zeit siehe vor allem die Schriften „Elementarbegriffe über die Zeit" (SW 14, 29–54); „Vorlesungen über Societätsphilosophie. Einleitung. Philosophie der Zeit" (SW 14, 55–160); „Sur la notion du temps. Ueber den Begriff der Zeit" (SW 2, 27–94). Zur Interpretation siehe Susini, Bd. 2, 406–417.

[43] Vgl. FC 6, I (SW 2, 389); siehe auch SpD 1, VII (SW 8, 72 f.).

[44] Vgl. SpD 1, X LvB (SW 8, 103).

[45] SpD 5, VIII (SW 9, 210). Zur Androgynität des Menschen siehe diese Vorlesung im ganzen.

[46] SpD 1, VII (SW 8, 72); vgl. auch SpD 1, VIII (SW 8, 82) und SpD 1, IX (SW 8, 87–89).

[47] Vgl. Elementarphys. SW 3, 222.

[48] Vgl. Zeit SW 2, 76–79.

die Entstehung von Zeit. Im Anschluß an Meister Eckhart stellt er fest, „dass Zeit und Stätte (Raum) nur da hervortreten, wo der Vater und der Sohn ungeeint sind, so wie sie bei der Rückkehr des Sohnes in den Vater wieder verschwinden".[49] Was sich vom Ursprung trennt, tritt somit nicht ins Leben, sondern ins Vergehen. Baader spricht in diesem Sinne mit Meister Eckhart davon, „dass Alles, was in die Zeit tritt, hiemit schon zu altern (zu vergehen) beginnt".[50] „Das in die Zeit getretene und in ihr gehaltene Wesen befindet sich [...] [also deshalb] ausser seiner Einheit (oder centumleer), [und] folglich in einem desintegrirten Zustande",[51] weil die Zeit selbst Baader „als die aus dem Centrum (der Einheit) herausgesetzte und herausgehaltene, für sich zwar centrumleere, darum aber nicht centrumfreie [weil vom Zentrum durchwohnte] Peripherie"[52] gilt.

Weil aus dem Zentrum versetzt ist die Bewegung der Zeit nach Baader ruhelos. Baader gebraucht hier die Formel: „motus in loco placidus, extra locum turbidus".[53] „Wird darum die Zeitbewegung als eine in sich ruhelose [...] begriffen, so kann sie auch nicht als primitiv, als für sich permanent und selbständig, ohne Anfang und Ende, gedacht werden."[54] Deshalb kommt „das Zeitliche in der Ewigkeit [...] erst zu seiner Wahrheit".[55] „Die Zeit ist unverständlich, wenn sie nicht auf die Ewigkeit bezogen wird."[56] Ruhelos ist die Zeit da zentrumlos, denn „mit dem Eintritt in's Centrum [kommt] in die Bewegung Ruhe, in diese jene".[57] Da zentrumlos kehrt die Zeit nicht in sich zurück; da nicht „in sich zurückkehrende" ist sie „somit gegenwartlose"[58] Zeit. „Im zeitlichen Sein findet eine Abstraction der Bewegung und der Ruhe statt. In der guten Ewigkeit gleichen sich der Ausgang und der Eingang, die Zukunft und die Vergangenheit immer in der Mitte aus und stellen so

[49] Elementarbegr. Zeit 8 (SW 14, 97).
[50] Segen 3 (SW 7, 116).
[51] SpD 2, XVIII (SW 8, 286); vgl. SpD 1 LvF 24 (SW 8, 171).
[52] Opfer IV (SW 7, 302).
[53] SpD 1, VII (SW 8, 72).
[54] SpD 5, X (SW 9, 232).
[55] SpD 4, II (SW 9, 21).
[56] SpD 1, VII (SW 8, 72).
[57] SpD 5, X (SW 9, 231).
[58] A. a. O. SW 9, 232.

die wahre Gegenwart dar. Nur von dieser Mitte aus kann die ausgehende und rückkehrende Bewegung begriffen werden. In der Zeit stellt sich zwar derselbe Ternar heraus, aber die Gegenwart ist hier nur Scheingegenwart."[59]

Wahre Gegenwart ist dort, wo der von sich Ausgehende in sich eingeht und umgekehrt. Im Gehen von sich kommt er zu sich, im Zu-sich-kommen geht er von sich weg. Er wird erst, was er schon ist, und ist schon, was er erst wird. Seine Ver-gangenheit ist seine Zu-kunft und umgekehrt. Darin vollendet sich sein Sein. Denn wo er auch immer ist, ist er gleichzeitig, identisch mit sich, d. h. in seiner Mitte und also wahrhaft gegenwärtig. „Im vollendeten Sein als werdend und seiend zugleich kann die Mitte oder das Vermittelnde des Aus- oder Einganges, der Vergangenheit und der Zukunft, nicht getrennt werden. Versucht man aber die Abstraction, so verschwindet die Gegenwart, und wir finden uns in der Zeit, welche nur Vergangenheit und Zukunft hat."[60] Die Gleichzeitigkeit von Vergangenheit und Zukunft, von Ausgang und Eingang, die wahre Gegenwart also, ist das Ereignis des sich zeitigenden Ursprungs. Nur in der Bewegung des Ursprungsgeschehens selbst ist die Nachzeitigkeit von Vergangenheit und Zukunft zu „er-fahren". Ihre Nachzeitigkeit „folgt" somit aus ihrer Gleichzeitigkeit. Steige ich aus der Ursprungsbewegung aus, d. h. geht der Mensch nicht reagierend vor in seine Herkunft aus der Aktion des auf ihn zukommenden Gottes – in Baaders Worten: „versucht man die Abstraction" –, lasse ich Gott in der bloßen Vergangenheit seines Hervorgehenlassens und mich in der bloßen Vergangenheit meines Hervorgegangenseins zurück und bleiben Gott und ich bloß zukünftig voraus und entzogen. Aus der Nachzeitigkeit dieser Vergangenheit und Zukunft ist keine Gegenwart zu erzwingen. Solchermaßen gilt: Die Zeit ist gegenwartslos. „Der Begriff der Zeit fällt nemlich mit jenem der in ihrer Totalität gehemmten, aufgehaltenen oder suspendirten Action zusammen, so wie das Aufhören dieser Zeit mit dem Aufhören dieser Unvollendetheit oder mit dem Eintritt der Vollendetheit dieser Action (des Werdens) und mit dieser die Totalität des Seins zusammenfällt."[61] Die Zeit kann daher

[59] SpD 1, VIII (SW 8, 81).
[60] A. a. O. SW 8, 82.
[61] SpD 1, IX (SW 8, 87 f.).

auch „nur für jenes endliche Sein als geschiedene Region (Welt oder Weltseite) [„abstract"] hervortreten, welches in der Suspension oder Nichttotalität seiner selbst (als thuend und seiend) sich befindet, und welchem Endlichen (Unvollendeten) folglich die Vollendetheit seines Seins und Thuns als ein Jenseits, als ein Sollen oder ein Imperativ sich weiset".[62]

In dieser bloßen Nachzeitigkeit und Nichttotalität der Zeit sucht der Mensch doch „in seinem Thun wie in seinem Sein seine Vollendung zu erlangen".[63] Das zeigt, „dass, falls der Mensch wie das Thier nur ein Geschöpf der Zeit wäre, er auch wie dieses die Zeit nicht wahrnehmen könnte und würde, und dass folglich sein Wahrnehmen und Gewahren der Zeit ihm beweiset, dass er in ihr nicht in seiner heimathlichen Region, sondern in der Fremde (nach altdeutscher Sprache im Elende) sich befindet".[64] In diesem Sinne muß nach Baader das „Streben des Menschen nach Genuss [...] als Imperativ zur Vollendung" gefaßt werden. „Auch der nach sinnlichem Genuss Strebende sagt durch seine Entzückung, dass es ihn langweile in der Zeit, dass er sich hier unselig finde, dass er herausstrebt aus der Zeit in die absolute Gegenwart und Erfüllung. Die sinnliche Ekstasis der Heraussetzung aus der Zeit ist freilich nur eine illusorische, aber man muss anerkennen, dass hinter ihr ein Tieferes verborgen liegt. Shakespeare nennt daher die Momente des Genusses ewige Momente (eternal moments). [...] Könnte der Mensch durch Sinn und Genuss sich befriedigen, so wäre er nicht für die Ewigkeit bestimmt. Da er es nicht kann, so ist es sonderbar, dass er nach Beweisen für jene Bestimmung fragt."[65] Im sinnlichen Genuß also ist der Mensch nur dem Schein nach mit sich identisch, denn auch im Genuß kommt er nicht zur Ruhe, „oder wie [Baader hier mit] Faust sagt: ‚in der Begierde schmacht' ich nach Genuss, und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde'".[66]

Gerade diese Dialektik von Begierde und Genuß läßt beispielhaft sehen, „was den Dualismus der Zeit macht, [nämlich] [...] die positive Widersetzlichkeit derselben [d. h. der Aktion und Reak-

---

[62] A. a. O. SW 8, 87.
[63] A. a. O. SW 8, 89.
[64] Ebd.
[65] SpD 1, VIII (SW 8, 83).
[66] Societät Einl. 8 (SW 14, 97); vgl. RPh 44 (SW 1, 272).

tion] gegen einander, ihre Entfremdung".[67] Daher kommt es, „hiebei so wenig zu einer bestandhaltenden Unterscheidung als zu einer Einheit derselben, nicht zur gelungenen Selbheit, sondern nur zur Selbstsucht".[68] Nur dieses Gesetz der „Versetztheit" der Aktionen „kann die Zeitlichkeit erklären".[69] Mit den Worten Meister Eckharts gesagt bedeutet dies nach Baader, daß die Kreatur, die „‚(in ihrem Normalstreben) immer darnach jage und treibe, dass sie (Gott, dem Vater) einen Sohn gebäre', [...] [diesen] Sohn [...] ihm aber (in der Zeit) schuldig bleibt".[70]

Weil der Mensch jedoch seinem „Normalstreben" nicht folgte und also seine Aktion „versetzte", d. h. nach Baader, weil der Mensch sich nicht kraft seiner „drei eingeborenen Wurzelvermögen (des Denkens, Wollens und Wirkens oder Handelns)" und mit Hilfe der „drei ihm beigegebenen Attribute(n) oder Organe(n), dem Geiste, der Seele und dem Leibe" in die seinem „Beruf und Begriff" entsprechende, nun aber „bestimmte Existenzweise"[71] eingeführt hat, findet er sich selbst in jene Region „versetzt", in der alles „versetzt" ist, so gerade auch die Organe des Menschen. Dem ursprünglichen „Ge-setz" nach ist der Geist jenes Organ oder Attribut, „welches alleinwirkend sich bezeugt", der Mensch mit seiner Selbheit also lediglich als Werkzeug dienen soll, „wogegen der Mensch mit dem beseelenden Organe [dem Gemüt bzw. Willen] mitwirkt, des Leibes aber [seinerseits] als Werkzeuges zu seinem Selbstwirken [als Prinzip] sich bedient".[72] „Da nun aber im Geiste hier das Gottesbild die Idea oder die Selbheit Gottes im Bilde selber war und ist, so hätte der Mensch vor allem sich diesem Geiste absolut unterwerfen müssen, welcher sodann seine Seele wie seinen

---

[67] Ebd.
[68] A. a. O. SW 14, 98.
[69] Ebd.
[70] SpD 2, XI (SW 8, 256 Anm.).
[71] A. a. O. SW 8, 252.
[72] Ebd. „alleinwirkend", „mitwirkt", „Selbstwirken" gesperrt gedruckt. Baader differenziert diesen Ternar noch weiter aus zum Quaternar, insofern „der Alleinwirker [d. h. der hier göttlich verstandene Geist] das Centrum des Dreiecks ist, der Mitwirker aber, das Organ und das Werkzeug, bereits für sich einen Ternar constituiren [...]. Wie nun aber der Mensch in Bezug auf Gott Mitwirker ist, so ist er wieder in Bezug auf seine drei Organe Selbstwirker oder Centrum." A. a. O. SW 8, 252 f. Anm., „Alleinwirker", „Centrum", „Mitwirker", „Organ", „Werkzeug" gesperrt gedruckt.

Leib [...] vergeistiget und ihn, den Menschen, hiemit aus dem ersten natürlichen, somit noch labilen Stadium seines Daseins in das zweite geistige geführt, d. h. in letzterem fixirt haben würde."[73] Demnach hätte der Mensch sich „gedankenfrei" halten müssen, „in dem Sinne, dass so, wie er den Gedanken von Gott unmittelbar und rein empfinge, er solchen ebenso rein und frei von aller Selbstannehmlichkeit oder Aufhaltung durch sich fortsetzte".[74]

Baader betont im übrigen mit Nachdruck, daß der „vergeistigte" Zustand des Menschen nicht so zu verstehen sei, „als ob diese Vergeistigung des Menschen seine Entseelung und Entleibung würde".[75] So wenig nämlich der unmittelbare „natürliche" Zustand „geistlos", so wenig ist der – positiv – vermittelte „geistige" Zustand „naturlos". Wohl aber hätte durch den „normalen Gebrauch seiner Vermögen und Attribute" der Mensch die „Naturfreiheit" gewonnen, d. h. nach Baader, er hätte sich mit der Natur in dem Maße tiefer ver-bunden, wie er nun an sie ge-bunden ist. Denn „[d]er Mensch that dieses [d. h. er „vergeistigte" sich] nicht, und durch einen Missbrauch und eine Versetzung der ihm beigegebenen Organe verlor er diese und fand sich von ihnen entblösst (daher seine Scham). – Anstatt seines göttlichen Geistes ward ihm ein anderer, anstatt seiner wahrhaften Seele eine andere, und so auch anstatt seines wahrhaften Leibes ein anderer beigegeben, womit er sich denn auch aus seiner früheren immateriellen Existenzweise in die materielle eingeführt fand."[76]

Auf diesen Begriff läßt sich der irdisch-zeitliche Zustand des Menschen – wie überhaupt der Zustand alles Irdisch-zeitlichen – bei Baader bringen: Die Existenzweise des Menschen in der Zeit ist „materiell". Materiell heißt für Baader vor allem „zusammengesetzt", nicht „einfach". So kann man nach Baader sagen, daß der Mensch sich aus seinem neuen dreifachen Organ zusammengesetzt zeigt „oder dass dieses neue dreifache Organ selber ein zusammengesetztes, somit das Gegentheil der Einheit (Einfachheit) ist, weil diese Nichteinfachheit sich theils durch die wirkliche Zerlegung im Tode und wenigstens theilweise Zerlegbarkeit in mehreren diesen

[73] A. a. O. SW 8, 253.
[74] SpD 2, XVI (SW 8, 275), „dem" gesperrt gedruckt.
[75] SpD 2, XI (SW 8, 253 Anm.); siehe auch SpD 2, X (SW 8, 245–249).
[76] A. a. O. SW 8, 253.

Tod anticipirenden Zuständen erweiset, theils damit, dass dieses dreifache Organ störend und hemmend auf die Einheit und Einstimmigkeit in der Ausübung der drei Grundvermögen des Menschen zurück wirkt".[77]

Für Baaders Denken ebenso kennzeichnend wie entscheidend ist in diesem Zusammenhang sein Hinweis auf die „irrige Vorstellung [...], die man sich von der Zusammengesetztheit und Nichtzusammengesetztheit (Einfachheit) macht, indem man unter einfach das versteht, was keine Theile (keinen Inhalt, also keine Fülle und Vielheit in sich) hat, oder das, was ein nicht weiter Theilbares und also ein Atom ist, womit man sich vom Begriffe der Alten gänzlich entfernt, denen das Eine als das absolut Einfache wie das Ganze oder das Vollendete galt".[78] Baader betont hingegen: „Nicht aber die Theile oder die Vielheit machen die Zusammengesetztheit, sondern die Versetztheit oder Umstellung derselben constitutiven Elemente macht, dass dasselbe Wesen mit denselben Elementen in eine einfache, integre oder in eine zusammengesetzte, desintegre Existenzweise sich geführt zeigt[.] [...] Composition, Transposition und Desintegration fallen darum ebenso im Begriffe unter sich und mit dem Begriffe der Zersetzbarkeit oder Auflösbarkeit zusammen, als die Begriffe des Einfachen, der Integrität, der normalen Position und der Unzersetzbarkeit zusammenfallen."[79]

Von daher gilt, „dass auch die Zusammengesetztheit dieser materiell-zeitlichen Gebilde mit der Versetztheit ihrer constitutiven Elemente zusammenfällt".[80] So wenig Mensch und Welt dadurch materiell bzw. zusammengesetzt werden, daß andere Elemente hinzutreten, so wenig werden sie dadurch einfach, daß die Zahl ihrer Elemente verringert wird. „[B]loss die bestimmte Weise der relativen Stellung oder Verbindung derselben Elemente"[81] entscheidet darüber, wo, wie und was Mensch und Welt sind. Der nach Baader illusorische Charakter der Zeit zeigt sich auch hier, indem die Zeit das Zusammengesetzte als das Einfache vortäuscht. „Wie die materialisirte Natur ihre Zusammengesetztheit im Wesen unter dem

---

[77] A. a. O. SW 8, 254.
[78] Ebd.
[79] A. a. O. SW 8, 254 f.
[80] SpD 3, XII (SW 8, 356), gesperrt gedruckt.
[81] Ebd.

Scheine der Einfachheit birgt, so ist die immaterielle Natur beim Scheine der Nichteinfachheit im Wesen einfach. Das Einfache in einer Region ist aber als das Vollendete das Unzersetzbare."[82]

Wir sahen: Der zeitlich-materielle Charakter des geschichtlichen Zustands und der geschichtlichen Position des Menschen bedeutet, daß der Mensch „nicht mehr" ist, was er ist, weil er sich von seinem Ursprung trennte und so aus seiner ursprünglichen Relation und heimatlichen Region ver-setzte. Im zeitlich-materiellen Leben erfährt demnach der Mensch sich selbst als zentrumleer da ursprungslos, gegenwartslos da zentrumleer, nicht identisch da gegenwartslos, nicht einfach, nicht ganz da nicht identisch, zusammengesetzt da nicht einfach. Mit anderen Worten: In der Zeit begibt sich nach Baader die Geschichte der Differenz des Menschen zu seinem Wesen.[83]

Diese Geschichtlichkeit der Wesensdifferenz des Menschen macht jedoch noch auf einen anderen Zug des Baaderschen Verständnisses alles Zeitlich-materiellen aufmerksam. Da geschichtlich hat die Differenz nicht nur ihre Geschichte hinter sich, sondern sie hat darüber hinaus eine Geschichte vor sich. Der Mensch ist demnach bei Baader zwar „nicht mehr", was er ist, aber zugleich ist er auch „noch nicht", was er ist. D. h. der Mensch ist sich selbst in der „gegenwartlosen" Zeit seine eigene Vergangenheit und Zukunft. Der Mensch liegt hinter sich als der schon Gewählte und vor sich als der noch neu zu Wählende. Das Un-heil des Menschen ist also nicht seine bloße Vergangenheit und insofern unabdingbar und endgültig, sondern im Zukommen der Zeit kann der Mensch sich neu entscheiden und also heilen. „Die geringste Theilnahme an der Zeit ist nemlich noch Theilnahme an der Gnade, weil in ihr (als zwar präsens- oder gegenwartleer) der Vergangenheit noch eine Zukunft

---

[82] SpD 2, XI (SW 8, 254 f. Anm.). Siehe hierzu den Gedanken Bonaventuras von der Vollkommenheit der unzerreißbaren Einheit, Hexaemeron XI, 8. Näheres zur Interpretation dieses Gedankens in Hemmerle, Bonaventura, 153–155.

[83] Siehe hierzu auch Schellings Ringen um den angemessenen Standort der Philosophie in seiner Identitätsphase und seinen Begriff von Philosophie als absoluter Vernunftwissenschaft, in: Werke, hrsg. von M. Schröter, Bd. 3, 10–12, 1. Erg.-Bd., 398 ff., 2. Erg.-Bd., 67–75. Alle Differenzerkenntnis ist für Schelling diesem Ansatz nicht gemäß. Vgl. 2. Erg.-Bd., 70–78, 1. Erg.-Bd., 403–412, 416–424. Erst in der Identität findet die Differenz ihre angemessene Interpretation.

(Hoffnung) entspricht, und die absolute Verzweiflung der Verdammniss nur dann eintreten oder hervorbrechen kann, wenn alle Zukunft gänzlich verschwunden [...], sohin alles Gute, Wahrhafte ganz nur in die Vergangenheit zurückgetreten sein wird."[84] Was der Mensch tut, das ist „ewig", vergangen, denn „[e]ine Creatur, die sich bereits entschieden hat, ist aus sich keiner neuen Wahlfreiheit mächtig".[85] „So wie gewählt ist, tritt Unversuchbarkeit ein, ob nun gut odere böse gewählt ist."[86] Wählend entscheidet sich der Mensch; solchermaßen entschieden kann der Mensch sich nicht zurücknehmen, ist er ein- für allemal dieser – vergangene – da.

Die Zeit selbst gilt Baader demnach in einem neuen Sinn als mittlere Region. Umschloß die göttliche und daher allem anderen „heimathliche" Region „über der Zeit" als „in sich zurücklaufender Process" Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so bewahrt der Dualismus von Vergangenheit und Zukunft „in der Zeit" den aus der Gegenwart gefallenen Menschen vor dem Sturz in jene Region „unter der Zeit", in der nur die Vergangenheit herrscht.[87] Es ist nämlich „keineswegs die Scheingegenwart [der Zeit], sondern vielmehr die absolute Verneinung aller Gegenwart [und also die „falsche" Gegenwart] direct der wahren Gegenwart entgegengesetzt [...]. (Alles Wesen [aber] ist in der falschen Zeit in der Vergangenheit)."[88] Denn „[w]o immer nur etwas vergangen, nichts mehr aber zukünftig ist, oder wo nichts mehr jene Vergangenheit als Negation wieder negirt, da ist negative Gegenwart".[89] Baader folgert: „Wenn die wahre Zeit drei Abmessungen hat, wenn die Schein-Zeit deren nur zwei hat, so kann also die falsche Zeit nur eine haben."[90]

„Die Poesie des Himmels verlierend, konnten wir nur durch die Prosa [will hier sagen die Sukzession] des Zeitlebens vor der Poesie der Hölle gesichert werden."[91] Die Zeit bewahrt so nach Baader den Menschen vor der absoluten Verdammnis der Vergangenheit,

---

[84] Segen 3, 17 (SW 7, 119).
[85] SpD 1 LvF 17 (SW 8, 165).
[86] A. a. O. 31 (SW 8, 178).
[87] Vgl. Opfer IV (SW 7, 302 f. Anm.).
[88] Zeit SW 2, 73 f.
[89] Segen 3, 17 Anm. 19 (SW 7, 150).
[90] Zeit SW 2, 74 Anm.
[91] SpD 1 LvF 29 (SW 8, 175); vgl. auch SpD 4, VI (SW 9, 52 f. Anm.).

„weil in ihr [...] der Vergangenheit noch eine Zukunft entspricht". Eben weil es in der Zeit Zukunft gibt, hat nach Baader die Zeit über ihre negative Funktion des Schutzes hinaus eine positive Funktion. Auch in der Zeit gilt: Der Mensch ist angefangener Anfang, will hier sagen, er ist Gewählter und Wählender zugleich. Er kann aber nur wählen, weil er Zukunft hat. In der Zeit findet der Mensch sich nicht mehr unschuldig, und doch besitzt er die Wahlfreiheit.[92] „Dieser Widerspruch löst sich durch die Anerkennung, dass die Wahlfreiheit des Menschen im Zeitleben nicht mehr die primitive, sondern die als Gnade wiederverliehene ist."[93] „Der Mensch wird auf solche Weise für den Moment der Wahl in den Stand der Unschuld zurückgesetzt."[94] Im Moment der Wahl befindet sich demnach der Mensch in der Zeit über („inner") der Zeit, d. h. dort, wo er überhaupt nur wahrhaft frei agieren kann. „Denn die freien Productionen des Menschen entstehen nicht in der Zeit, wenn sie gleich in die Zeit eintreten und eine neue Causalität anfangen."[95] Deshalb wird nach Baader fälschlicherweise von der „sogenannten zeitlichen Causalreihe" gesprochen. Denn „in der Zeit [ist] alles nur Folge und Verursachtes, nichts Ursache [...], so wie im Raume alles nur passives Product, nichts producirend".[96]

Solchermaßen gewinnt Baader die „Einsicht, dass die Zeit für den gefallenen und ihr heimgefallenen Menschen eine Gnaden- und Erlösungszeit oder Anstalt ist, in dem letzterer seine Ur- und Grundlüge, die er mit einem Male in sich sprach, und aus welcher er, sich selber überlassen, in alle Ewigkeit fort nur Böses aussprechen könnte, in dieser Zeit gleichsam en detail oder in jeder einzelnen Anwendung wieder zur neuen Affirmation oder Negation vorgelegt, und ihm somit die Macht gegeben wird, regressiv durch Legung eines guten Grundes den ganzen bösen Grund in sich zu tilgen".[97] Deshalb nennt Baader auch die Zeit „die erste Religion"[98]. Der unmittelbare Abfall des Menschen von Gott, durch den der

---

[92] Vgl. a. a. O. 21 (SW 8, 169); siehe auch SpD 1, XII (SW 8, 118).
[93] Ebd.
[94] SpD 1, XII (SW 8, 118).
[95] SpD 1, VIII (SW 8, 84).
[96] SpD 2, X (SW 8, 249).
[97] SpD 1, XII (SW 8, 119).
[98] Zeit SW 2, 79.

Mensch der Zeit „eingeleibt" wurde, setzte so „nur eine noch lösbare Differenz", der vermittelte Abfall im Zeitleben hingegen setzt „eine nicht weiter lösbare Differenz oder Trennung".[99] Der Mensch kann also seine Wesensdifferenz in der Zeit aufheben oder endgültig manifestieren.

Wie die Zeit so hat auch der materielle Zustand des Menschen bzw. die Materie überhaupt mehrfache Funktion. Daß dem Menschen „in Folge seines Vergehens [...] sein primitives dreifaches Organ genommen und ihm dafür ein anderes beigegeben ward", geschah zwar „zu seiner Strafe (Privation) [...], nichts desto weniger aber auch zu seiner Schirmung und hauptsächlich zu seiner Sühnung als Restauration. Ersteres, nemlich zur Schirmung, um den gefallenen und seiner primitiven Organe entblössten Menschen vor einem noch schlimmeren Contacte zu schützen, den selber auch wirklich inne wird, so wie dieses neue schützende dreifache Organ in seiner Function gestört wird. – Letzteres (als Restauration) damit, dass der Mensch durch rechten Gebrauch dieses seines neuen Organes d. h. durch dessen Opfer im Stande ist, sein primitives dreifaches Organ, welches in diesem neuen gleichsam verschlungen und gebunden liegt, von letzterem wieder zu befreien, und somit an Geist, Seele und Leib sich restaurirend (regenerirend) sich in seiner ganzen Existenzweise wieder zu reintegriren."[100] Der materielle Leib, der wie jeder Leib im Sinne Baaders „Scheider und Schirmer, aber auch der Abhalter (Isolator) einer Region des Lebens von der anderen"[101] ist, hält den Menschen zwar „von einer ihm dermalen höheren, früher ihm heimathlichen Region ab und heraus",[102] doch wäre der Mensch „ohne diesen materiellen Grund noch tiefer gefallen".[103] Der materielle Leib also schützt „den Menschen gegen die (wie immer zur Verselbstigung als eigene Region) sich erhoben habende Untiefe oder gegen die Region der Abimation", wie er ihn „in seinem normalen Zustande gegen dieser ihre desorganisirenden Einwirkungen isolirt".[104]

---

[99] SpD 1, XVI (SW 8, 142).
[100] SpD 2, XII (SW 8, 275 f.). Zu Baaders Begriff der Materie siehe Sauer, 69–79; Susini, Bd. 3, 305–316, Bd. 2, 502–505.
[101] SpD 4, V (SW 9, 40).
[102] SpD 4, VI (SW 9, 52).
[103] A. a. O. SW 9, 52 f.
[104] A. a. O. SW 9, 52.

Wie der materielle Leib den Menschen, so schirmt die Materie überhaupt die Welt bzw. die „selblose Natur" vor der absoluten Entgründung und damit dem Sturz in die „inframaterielle infernale"[105] Region. Auch der materielle bzw. materialisierte Zustand wird somit von Baader als der mittlere Zustand der Zeit begriffen. Die Materie ist wohl aus der ursprünglichen Relation und Region ver-setzt und deshalb zusammengesetzt, sie ist aber der „heimathlichen" Region nicht entgegengesetzt, vielmehr dient sie gerade aufgrund ihrer Zusammengesetztheit dazu, die gegen die Einheit im Wirken und Sein gerichtete negative und darum selbst wieder einfache und ewige Gegenaktion „in der Impotenz zu erhalten und sie als das Leben gebunden haltende Macht zu erschöpfen".[106] Die Einverleibtheit in die infernale Region muß nämlich nach Baader „negativ, als Unleib dem Ungeist und der Unseele entsprechend, begriffen werden, weil, wie das Entstehen und Bestehen über der Zeit ein ewiges ist, dieses auch vom Vergehen oder Verwesen unter der Zeit gilt".[107] „Mit anderen Worten: Nur ein ungeheueres Verbrechen (minder ein Abfall, als eine Empörung gegen die Einheit) konnte diese materielle Manifestation (als Krisis, Hemmungs- und Restaurationsanstalt) veranlassen, und nur die Fortdauer dieses Verbrechens macht den Fortbestand oder die Forterzeugung dieser Materie begreiflich; die sohin nicht das unmittelbare Product der Einheit, sondern jenes ihrer Principien [...] ist, welche (Principien) sie (die Einheit) zu diesem Zwecke hervorrief."[108]

Wie die Zeit nach Baader „Gnaden- und Erlösungszeit" für den Menschen ist, da dieser in ihr noch Zukunft hat und daher sich neu wählen kann, so hat auch die Materie über ihre Funktion als Strafe und Schutz hinaus den Zweck, dem Menschen zu seiner „Restauration behilflich zu sein".[109] Sie selbst hat damit das „Bestreben [...] in [...] [ihr] Centrum wieder zurückzukehren und sich hiemit wieder zu reintegriren".[110] Baader spricht in diesem Zusammenhang

---

[105] Opfer XIV (SW 7, 374); vgl. auch Segen 3 (SW 7, 113).
[106] SpD 4, VI (SW 9, 52 f. Anm.); siehe auch Antirel. Phil. 27 (SW 2, 489 f.); Versehensein SW 4, 409 f.
[107] Opfer XIV (SW 7, 374), „über", „unter" gesperrt gedruckt.
[108] Antirel. Phil. 27 (SW 2, 490), bis zum Semikolon außerhalb der Klammern gesperrt gedruckt.
[109] SpD 2, XVIII (SW 8, 288).
[110] Segen SW 7, 114.

von der Materie als „Bauhütte oder Werkstätte“[111] oder auch „Gerüste“[112] zu „einer neuen ewigen Beleibung“.[113] Diese „Bauhütte“ ist die Materie, eben weil sie zusammengesetzt ist.

Das Zusammengesetzte hat das Prinzip seiner Einheit nicht in sich, sondern außer sich.[114] Dieses Prinzip der Einheit wohnt den Teilen des Zusammengesetzten nicht inne wie im Organismus das Ganze seinen Gliedern, die Struktur ihren Momenten, es durchwohnt diese vielmehr wie das Zentrum die zentrumlose Peripherie. Die Welt ist demnach vor der inneren Entgründung bewahrend selbst bloß äußerlich begründet.[115] Der einzelne Teil „weiß“ nicht, wessen Teil er ist bzw. was ihn zum Teil dieses Zusammengesetzten macht. Nicht er hat seine Mitte, sondern diese hat ihn.[116] Wohl aber stößt der Teil auf andere Teile um sich herum. Daß und wie er auf diese anderen stößt bzw. ausgerichtet ist und die anderen Teile auf ihn, liegt ebenfalls nicht am Teil, vielmehr gehen die Teile zusammen nach einem sie äußerlich bewegenden Gesetz. Und doch: insofern gerade diese und nicht jene Teile zusammenstoßen und zusammengehören, ja insofern überhaupt ein Teil neben einem anderen steht und auf diesen stößt, bekundet sich im Nebeneinander und Aufeinandertreffen der Teile die sie im selben Raum versammelnde und sie in eine Richtung ausrichtende Mitte. Indem ein Teil auf einen anderen trifft, trifft er so in die Leere des „Treffs“, will sagen auf die im Treffen der Teile und ihrem Getroffensein treffende aber selbst nicht getroffene Mitte. Wie der Mensch hofft, da es in der Zeit Zukunft gibt, in der der Ursprung der Zeit ihm entgegenkommt, so hofft er im selben Sinne, da mit ihm noch anderes und andere in der Welt sind, die den Ursprung von Mensch und Welt bezeugen.

Baader beschreibt diesen Zusammenhang folgendermaßen: „Wenn [...] schon, wie wir vernahmen, jedes Product (Object) nicht um seiner selbst, sondern um seines Producens willen da [will sagen zentral orientiert] ist, so muss man doch von dem materiellen

---

111 Siehe etwa SpD 2, XVIII (SW 8, 287).
112 Siehe etwa Segen SW 7, 117.
113 FC 6, 14 (SW 2, 417).
114 Vgl. etwa Antirel. Phil. 26 (SW 2, 488).
115 Vgl. FC 6, 15 (SW 2, 418).
116 Vgl. SpD 1 LvF 33 (SW 8, 182).

(zeitlichen) Producte oder Wesen sagen, dass selbes unmittelbar nur erst eines anderen Productes wegen da [will sagen peripherisch orientiert] ist, zu welchem es sich wie eine Bauhütte oder Werkstätte zu dem herzustellenden Gebäude verhält [– d. h. andere und anderes sind meinetwegen da, auf daß ich mich durch sie wieder so auferbaue, daß Gott in mir wohnen kann –] und zwar nicht so, als ob dieses Gebäude erst absolut und primitiv aus dieser Bauhütte entstünde, sondern dass selbe als Restaurations- und Reparationsanstalt jenem anderen bleibenden Producte dient oder dienen soll, wenn schon auch hier kein blosser Rückschritt ins erste, sondern ein Fortschritt bezweckt wird. Nun ist der Bau [der Mensch als Bild Gottes] zwar bleibend, wenn selber darum schon nicht Selbstzweck ist, aber die Bauhütte [die materialisierte Natur bzw. der materialisierte Mensch] kann weder ersteres noch das zweite sein. Die Materie (das Zeitliche) trägt darum par excellence den Charakter eines Unfertigen [bloß Zusammengesetzten, Nichteinfachen], in und für sich nicht Verständlichen, sondern zu ihrem Verständnisse aus sich Hinausweisenden."[117] Eben weil solchermaßen die Materie „nun des Menschen erste Stütze, Träger und Haltpunct aus seiner Abymation" ist, nennt Baader sie im selben Sinne wie die Zeit „gewissermassen die erste Religion".[118]

Hier und jetzt, so ist zu folgern, ist der Mensch nicht, was er ist. Hier und jetzt ist er in Baaders besonderem Sinne zeitlich-materiell, d. h. vor allem aus seiner ursprünglichen Relation und Region versetzt und also nicht länger zentral, innerlich *und* äußerlich, sondern lediglich peripherisch, äußerlich begründet. Indem der Mensch so ist, wie er ist, ist er zwar von Gott abgegangen, doch kann er, eben weil er so ist, auch wieder in Gott eingehen. Der Mensch lebt demnach in Zeit und (materialisierter) Welt in der Spannung, zugleich nicht mehr und noch nicht er selbst zu sein. Diese Spannung ist die Dialektik und Unruhe von Zeit und Materie selbst. „Die Unruhe des vom Centrum sich losreissenden individuellen Lebens wird vollkommen begreiflich, wenn man erkennt, dass der Imperativ des Ingottseins nicht getilgt werden kann. Dieser Imperativ drückt das individuelle Leben, falls es nicht ent-

[117] SpD 2, XVIII (SW 8, 287).
[118] Versehensein SW 4, 410.

spricht."[119] Denn selbst dort, wo die Kreatur aus dem „ersten Versuchtwerden (nicht bestehend in ihm) activ entzweit mit Gott hervortritt, [verläßt] der constitutive Imperativ dieser Einigung sie jedoch keineswegs [...], und [läßt] selbe nicht zum Frieden, [...] zur Gründung, Ruhe"[120] kommen. Nach Baader ist es eben der „Imperativ der intelligenten und nichtintelligenten Creatur, sich zu suchen; sie finden sich aber nur in Gott. Nur was Eins ist, ist wahrhaft. Gott ist der absolut Eine und darum absolut Einende. Selbst im entzweiten [zeitlich-materiellen] Sein wird die Creatur durch den Imperativ des Einsseinsollens erhalten."[121] Eben darin sieht Baader auch den eigentlichen Sinn des kategorischen Imperativs; er gilt ihm als „nichts anderes [...] als die Forderung des Vaters, den Sohn zu gebären, sich in der Lebensgeburt zu vollenden".[122]

Unter diesem Imperativ seiner Berufung steht der Mensch gerade auch in der Zeit, und doch ist er ohnmächtig, ihn von sich her zu erfüllen. Denn „[m]an begreift [...], dass der Mensch, wenn er durch einen Missbrauch seines Willens sich in eine illegitime Geburt eingeführt hat, sofort der Zeugepotenzen des guten Grundes verlustig geworden, und dass er in sich und für sich ohne Hilfe keinen neuen Grund mehr zeugen, sondern nur den erzeugten fortsetzen kann".[123] Daß es solche Hilfe gibt, davon geben nach Baader Zeit und Materie Zeugnis.

2.3.2 Die Restitution des Menschen in der Mitte

Es zeigt sich: Uns auf Baaders anthropologischen Standpunkt stellend stehen wir unter den Bedingungen der von ihm so verstandenen Zeit und Materie. Eben weil aber Zeit und Materie vom anthropologischen Standpunkt aus als dessen Bedingungen in den Blick kommen, ist der anthropologische Standpunkt Baaders selbst nicht bloß zeitlich-materiell und in diesem Sinne, d. h. in dem des aus dem Zusammenspiel dieser Bedingungen resultierenden Vorgangs, nicht bloß historisch, vielmehr reicht er da in Zeit und Mate-

---

[119] SpD 1 LvF 24 (SW 8, 172); siehe auch Elementarbegr. Zeit 6 (SW 14, 34).
[120] FC 6 Vorrede (SW 2, 384).
[121] SpD 1, VIII (SW 8, 84).
[122] SpD 1 LvF 44 (SW 8, 188).
[123] Ebd.

rie deren Geschichte begreifend über diese hinaus. Beim Menschen ansetzend setze ich daher nach Baader gerade nicht nur bei dem an, was der Mensch hier und jetzt, zeitlich-materiell, ist, sondern im selben bei jenem Überschuß des Menschen über sich selbst, durch den der Mensch den Menschen übersteigt.[1] Wohinein aber der Mensch sich übersteigt, was also jenes „Mehr" des Menschen ist und was schließlich aufgrund dessen vom anthropologischen Standpunkt aus „über" dem Menschen und „über" der Welt in den Blick kommt, das alles zeigt sich nur dem genauen Hinsehen auf den Menschen *in* der Welt.

2.3.2.1 Der Horizont der Restitution

Dieser Hinblick nun läßt sehen, daß nach Baader der Mensch in der Welt aus seinem zentralen Verhältnis, aus der ursprünglichen Relation und Region, gefallen ist. Das Auseinander der Zeit und der Materie, von Mensch und Welt erfährt der Mensch als Verweis auf seine Versetztheit. In derselben Erfahrung aber bekundet sich diese Versetztheit nicht als endgültiges Urteil, vielmehr bleibt in ihr der „constitutive Imperativ"[2] der Einigung wirksam. Wie nach Baader mit dem Gesetz dem Menschen ursprünglich auch das Vermögen zu dessen Erfüllung gegeben war,[3] so trägt auch der Imperativ als solcher immer so etwas wie eine Verheißung des Vermögens, ihm Folge leisten zu können, bei sich. Und wiederum im selben macht der Mensch in der Zeit die Erfahrung seiner Ohnmacht, „sich selber überlassen"[4] sich mit sich selbst und der Welt zu einen, um darin Gott allein als den einigenden Einen aufgehen zu lassen. Zeit und Materie erschließen daher die Situation des Menschen, in der dieser eingespannt in das Dreieck von Imperativ, Ohnmacht und Verheißung sein Leben zu gestalten hat. Der „Imperativ des Einsseinsollens",[5] die Ohnmacht „sich selber überlassen" dies zu leisten statt immer nur wieder zu trennen und versetzen, und die Verheißung, da es noch Zeit und andere gibt, auf dem Weg zur Einheit zu sein,

---

[1] Vgl. Pascal, Pensées, fr 434 (ed. Brunschvicg): „l'homme passe infiniment l'homme".
[2] SpD 1, VIII (SW 8, 84). Siehe hierzu und zum Ganzen Susini, Bd. 3, 405–589.
[3] Vgl. SpD 3, XII (SW 8, 354 Anm.); SpD 1, IV (SW 8, 41).
[4] SpD 1, XII (SW 8, 119).
[5] SpD 1, VIII (SW 8, 84).

die jedoch eben nicht vom Menschen her-, sondern diesem entgegenkommt, dimensionieren diesen Lebensraum des Menschen und sind selbst zugleich die ihn darin umtreibenden Kräfte.

In der Zeit treibt es den Menschen um und kommt er nicht zur Ruhe, weil er der zentrumleeren Zeit anheimgefallen und somit selbst zum zentrumleeren, des Zentrums ohnmächtigen Peripheriepunkt geworden ist, der „zugleich mit der Resistenz (dem Druck) des Gesetzes [will hier sagen des Imperativs der Inwohnung des Zentrums] dessen Assistenz (Zug) [nämlich der Verheißung dieser Inwohnung durch Zeit und Materie] inne wird".[6] Dies die konkrete Befindlichkeit des gefallenen Menschen. Seines zentralen Bezugs verlustig gegangen erweist sich dieser in der bleibenden Wirksamkeit des Imperativs doch als unerläßlich und in der Positivität von Zeit und Materie wohl als ausstehend aber nicht schlechterdings ausbleibend.

Wo aber hat dann, so ist zu fragen, unter diesen Bedingungen der gefallene Peripheriepunkt noch ein mögliches zentrales Verhältnis? Dies kann nach dem Ausgeführten kein unmittelbares, direktes Verhältnis sein, weshalb Baader feststellt, daß das zeitlich-materielle Produkt oder Wesen nicht mehr unmittelbar „um seines Producens willen [...] [sondern] unmittelbar nur erst eines anderen Productes wegen da ist, zu welchem es sich wie eine Bauhütte oder Werkstätte zu dem herzustellenden Gebäude verhält".[7] Wie wir nach Baader „fälschlich sowohl Vergangenheit als Zukunft auf die wahre Gegenwart [beziehen], da doch jene beide nur aufeinander beziehbar sind",[8] so wäre es in der Zeit ebenso falsch, den Peripheriepunkt unmittelbar auf das Zentrum zu beziehen. Positiv gewendet heißt daher die These Baaders, daß das Verhältnis des einzelnen Peripheriepunktes zum Zentrum nur zugänglich ist im Verhältnis von Peripheriepunkt zu Peripheriepunkt.

In der Zeit ist demnach der Mensch unmittelbar bezogen auf Mensch und Welt. Beide gelten Baader als „Uebersetzungen Gottes", die man dann „zu Rathe ziehen" muß, „[w]enn man den Grundtext nicht mehr lesen kann",[9] d. h. wenn „der Mensch [...]

---

[6] Opfer IV (SW 7, 302).
[7] SpD 2, XVIII (SW 8, 287).
[8] Segen 3 (SW 7, 120), „wahre" gesperrt gedruckt.
[9] SpD 2, XIV (SW 8, 265 f.).

durch seinen Abfall von Gott [...] seiner directen Erkenntniss Gottes verlustig ging, und darum für ihn das Bedürfniss einer Vermittelung zum Behufe dieser Erkenntniss eintrat".[10] Baader fällt es nicht schwer „zu entscheiden, an welche von beiden Uebersetzungen Gottes man sich zuerst zu wenden hat, ob an den in den Menschen oder an den in die selblose Natur gleichsam übersetzten Gott; ob an die Beschreibung und Geschichte des Menschen (Anthropologie), oder an die Beschreibung und die Geschichte der Natur (Zoologie)",[11] ist doch die Welt als Übersetzung Gottes nur lesbar, wenn in ihr der Mensch als Übersetzung Gottes lesbar ist. Denn die Welt ist jenes Bild des Menschen, das der Mensch als – klares oder düsteres – Bild Gottes ist.[12]

Im Verhältnis der Menschen zueinander ist so nach Baader in der Zeit das Verhältnis des Menschen zu Gott vermittelt. Der Mensch ist unmittelbar um des anderen Menschen willen da, ihm dient er als „Bauhütte oder Werkstätte", damit dieser sich auferbaut zu dem, was er ist. Dieser „Bau [ist] zwar bleibend, [...] [aber] darum schon nicht Selbstzweck",[13] denn was der Mensch – als Bild Gottes – ist, ist er nicht um seinetwillen, sondern um Gottes willen. Indem der Mensch daher um des anderen Menschen willen da ist, ist er um Gottes willen da. Mit anderen Worten: Das Verhältnis von Peripheriepunkt zu Peripheriepunkt bekommt zentrale Bedeutung. Die interperiphere, horizontale Beziehung wird Weg und Zeugnis der zentralen, vertikalen Beziehung. Diese vertikale Bedeutung der Horizontalität ist das neue Moment des anthropologischen Standpunkts Baaders, das über das bislang Erörterte hinausführt und das eine neue Hinsicht vom Menschen her auf das Ganze der Verhältnisse von Gott, Mensch und Welt eröffnet.

Das Verhältnis der Menschen zueinander thematisiert Baader insbesondere in den Schriften zur „erotischen Philosophie" und „religiösen Erotik" wie in der „Anthropophagen"-Schrift.[14] Seinen höchsten Ausdruck findet nach Baader das den Menschen bewe-

---

[10] A. a. O. SW 8, 265.
[11] A. a. O. SW 8, 266.
[12] Vgl. SpD 2, I (SW 8, 201).
[13] SpD 2, XVIII (SW 8, 287).
[14] Sätze aus der erotischen Philosophie, SW 4, 163–178; Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik, SW 4, 179–200; Alle Menschen sind im seelischen, guten oder schlimmen, Sinn unter sich: Anthropophagen, SW 4, 221–242. Siehe zum Ganzen

gende Einheitsstreben in der Liebe. Die Liebe ist die Erfüllung jener Pflicht, die das Gesetz, der „Imperativ des Einsseinsollens", auferlegt; sie vollendet jene „Verbindung", die die Pflicht anfängt. Nach Baader gilt, „dass beide [Pflicht und Liebe] eine Verbindung aussagen. Denn das Wort Pflicht, Verbindlichkeit kömmt von Verflochtensein oder Verbundensein, und der Unterschied zwischen beiden ist nur der, dass die Pflicht (das Gesetz) als nur durchwohnende Macht zur Verbindung treibt (presse), wogegen die Liebe, als erfüllende und inwohnende anzieht (attire), wesswegen die Liebe vom Drucke des Gesetzes befreit, so wie Eingang der Luft in einen luftleeren Körper diesen von dem Drucke der Luft befreit. Die Verbindung, welche in der Pflicht nur noch einseitig und also unfrei war, wird in der Liebe wechselseitig und darum frei. In diesem Sinne heisst es in der Schrift, dass die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist."[15] Insofern in der Liebe die Menschen den „Imperativ des Einsseinsollens" erfüllen, kann Baader davon sprechen, daß in der Zeit „die Liebe selber als Pflicht geboten"[16] ist.

Solchermaßen interpretiert Baader das Liebesgebot der Schrift. Im Liebesgebot findet die ursprüngliche Bestimmung des Menschen in der Zeit ihren Ausdruck. Denn „[d]er höhere, die Zeit übergreifende Zweck der Liebe ist also eben diese solidaire Wiederherstellung (Incarnation) des für den Menschen zum unleibhaften Geist [d. i. zur bloßen Figur] gewordenen Gottes- oder Jungfrauenbildes in beiden Liebenden, womit sie beide zu Kindern Gottes sich wiedergebären"[17] und in diesem Sinne mit Gott versöhnen. „Das höchste Gut des Lebens (summum bonum) ist nemlich für den Menschen kein anderes, als dass er schon im irdischen oder Zeitleben eine ursprüngliche göttliche Anlage, seine Idee als Gottesbild wieder zu verwirklichen oder zu realisiren beginnt, hiemit aber seine Reunion mit Gott, welche ihm indess [...] nur durch die Versöhnung mit Letzterem möglich ist."[18] Diese Reunion mit Gott in der Union der Menschen verheißt für Baader die Liebe. Sie „soll dem Manne be-

---

Spreckelmeyer, 275–290; Susini, Bd. 3, 521–589; H. Grassl, Franz von Baader. Über Liebe, Ehe und Kunst, München 1953, 9–39.

[15] RE 9 (SW 4, 186 f.).

[16] A. a. O. SW 4, 186.

[17] EPh 18 (SW 4, 177).

[18] A. a. O. 16 (SW 4, 176).

hilflich sein aus seiner Halbheit zum ganzen Menschenbilde sich innerlich zu ergänzen wie dem Weibe".[19]

In der Zuspitzung menschlicher Beziehungen in der Liebe zeigt sich demnach, daß der Mensch des anderen bedarf und daß ihm im anderen das Komplement zum Ganzen, somit seiner eigenen Totalität und Integralität erahnbar ist. Dies ist nach Baader gerade auch die „höhere Bedeutung", auf die „jene natürliche Phantasmagorie der Geschlechtsliebe [hinweist], durch welche die Liebenden im ersten Stadium ihrer Liebe sich wechselseitig schöner, liebenswürdiger, vollendeter und besser erscheinen, als sie sind [...]. Diese Verzückung oder dieses Entzücken als ein Idealisiren der Liebe sollen nemlich die Liebenden nur als ermunternden Ruf und Beruf betrachten und nehmen, um durch gemeinschaftliches Thun das innerlich und wahrhaft zu werden, wozu ihnen die in ihnen liegende Anlage jene Phantasmagorie als gleichsam im Lichtspiegel divinatorisch zeigt."[20] Was diese Phantasmagorie den Liebenden zeigt, so folgert Baader mit Böhme, ist jene „Jungfrau (Sophia oder himmlische Menschheit)", die, „nachdem der Mensch ins Irdische gelüstend und aus seinem jungfräulichen (Gottes-)Bild in das Manns- und Weibesbild verstaltet und verbildet ward, ihm doch [...] sich wieder ins Lebenslicht als ein in der Nacht leuchtend Gestirn (Engel oder Guide) einsetzte und vorstellte, als ihn in und aus seinem Elend (Fremde) zur verlornen Heimath wieder weisend (Weisheit ist Weiserin). Als solcher Gehilfe (aide), Weiser, Leuchter und Führer steht nun diese Jungfrau sowohl in jeder Mannesseele als in jeder Weibesseele."[21] Wo Menschen so einander weisen und sich weisen lassen, sich erfüllen und ergänzen, kann Baader davon sprechen, daß „der Mensch nur vom Menschen lebt",[22] „von andern innern Menschen, Herzen oder persönlichen Wesen als ihn Speisenden und von ihrem Wort als Speise"[23] wahrhaft sich nährt. Noch radikaler formuliert er mit Novalis, „dass Liebende von einander essend, sich wechselseitig verklären",[24] weil sie liebend einander die höhere himmlische Region eröffnen.

---

[19] A. a. O. 18 (SW 4, 178).
[20] A. a. O. SW 4, 176 f.
[21] A. a. O. SW 4, 177.
[22] RE 29 (SW 4, 195).
[23] Anth SW 4, 223 f.
[24] A. a. O. SW 4, 230.

„[W]o immer diese Einigung [der Liebenden] zu Stande gekommen ist, hat die Liebe bereits den religiösen Charakter angenommen",[25] „weil nur die mit Gott versöhnten und durch diese Versöhnung mit ihm geeinten Gemüther sich auch unter sich wahrhaft zu einen, d. h. zu lieben vermögen."[26] Als solche aber kann der Mensch sie gerade nicht von sich her leisten, da in der Zeit „die noch abstracte [und daher versetzte, unheile] innere Mannheit und Weibheit [...] als selbstsüchtig der Liebe widerstreiten, [und] das Kreuz sind welches die Liebenden im Zeitleben einander sich zu tragen und zu ertragen behilflich sein müssen".[27]

Außerdem ist die Liebe in ihrem ersten, natürlichen Stadium noch nicht bleibend und also noch nicht als „solidaire" Einheit vollendet. Vielmehr „ist uns [nach Baader] jede natürliche Liebe als ein Unmittelbares gegeben, zugleich aber aufgegeben, durch vermittelndes Selbstthun ein Besseres aus ihr zu erwirken".[28] „[W]enn es zwar ein gemeines Vorurtheil ist, dass jene Liebe die beste sei, in welcher gleich von Anfang kein Missverständniss, Zwist oder Zerwürfniss stattfindet, folglich auch kein Reuen und Verzeihen, welche in ihrer Begegnung die Versöhnung bewirken, so ist doch nicht zu leugnen, dass auch die beste Liebe nicht gleichgestimmte, sondern gleichstimmbare Gemüther zusammenführt, welche sich nur durch Vermittlung der Aufhebung mancher sich erst entwickelnden Differenz auszugleichen haben."[29] Im ersten Stadium befinden „sich die Liebenden nur erst noch im unisono, im noch ungeprüften und noch unbewährten Stand ihrer Liebe [...], in welchem Zustand zwar noch keine Differenz sich merklich macht, welcher Zustand aber die Differenzirbarkeit, Zerbrechlichkeit oder Sterblichkeit der Union in sich birgt, welche erst radical getilgt werden müssen, damit diese (die Liebe) in das zweite Stadium des wahrhaften Accords und ihrer Substanzirung zu gelangen vermag".[30]

Erst die bewährte Liebe stiftet demnach die wahre, d. h. „dauerhafte und unsterbliche", Einheit.[31] Wo sie nicht bewährt wird,

---

[25] EPh 15 (SW 4, 175).
[26] A. a. O. 13 (SW 4, 174).
[27] A. a. O. 18 (SW 4, 178).
[28] RE 32 (SW 4, 196), „gegeben", „aufgegeben" gesperrt gedruckt.
[29] EPh 6 (SW 4, 169).
[30] A. a. O. 1 (SW 4, 166), „zweite" gesperrt gedruckt.
[31] Vgl. RE 35 (SW 4, 197).

„sehen wir darum die natürliche Geschlechtsliebe, Kindesliebe, Elternliebe, Geschwisterliebe, Stamm- oder Vaterlandsliebe &c. aus gleicher Ursache schnell genug wieder erlöschen und ausgehen".[32] „Die in ihrer blossen Natürlichkeit sich haltende [unbewährte] Geschlechtsliebe [etwa] vermag die beiden Elemente derselben [Lust und Liebe] nicht bis zu ihrer wahrhaften und völligen Einigung als Erhabenheit und Demuth zu bringen, sie vermag die Persönlichkeit nicht von der Sachlichkeit zu befreien."[33] Angesichts dessen kann Baader sagen: „Du klagst über die Vergänglichkeit und also Eitelkeit all' dieser Lieben, während du das Vergängliche zum Unvergänglichen hättest machen können und sollen, indem du es zeitfrei machtest, anstatt umgekehrt gleichsam die Zeit damit zu füttern."[34] So verstandene eitle Liebe ist daher nur abstrakte Liebe und nicht „als die wahrhaft geistig gewordene die nicht mehr bloss natürliche, sondern übernatürliche, die naturfreie aber nicht naturlose".[35]

Letztere aber wird die Liebe nur im Durchgang durch „so manche sich erst entwickelnde Differenz". Im Maße der Differenz wird dabei nach Baader die Reunion gesteigert. Denn hier gilt „jenes allgemeine Gesetz des Lebens [...], gemäss welchem jede organische Reunion inniger und fester ist, als die frühere aufgehobene Union war, und zwar deshalb, weil das einende Princip auf Veranlassung der geschehenen Trennung oder auch nur der Sollicitation zu dieser, sich in sich tiefer zu einer neuen Emanation fasset, und mittelst dieser tiefen aus sich geschöpften Emanation das zu Einende in demselben Verhältnis tiefer und inniger sich verbindet".[36] Für dieses Gesetz führt Baader mehrere Beispiele an: „Das Kind, welches wir vom physischen oder moralischen Verderben gerettet, ist uns ungleich werther und theurer durch diese Rettung geworden, und das Gesundheitsgefühl nach einer überstandenen schweren Krankheit übertrifft weit jenes vor der Krankheit."[37] „Und wer hätte nicht die Erfahrung gemacht, dass in der Freundes-, wie in der Frauen-

---

[32] A. a. O. 32 (SW 4, 196).
[33] EPh 15 (SW 4, 175). Baader gewinnt diese Momente der Liebe aus seiner Interpretation der Diotima-Rede in Platons Symposion; siehe dazu a. a. O. 8 (SW 4, 170).
[34] RE 33 (SW 4, 196).
[35] EPh 2 (SW 4, 167).
[36] A. a. O. 10 (SW 4, 172).
[37] Ebd.

und Elternliebe oft nur die tiefste Zerrissenheit die innigste und festeste Reunion herbeiführt."[38]

Die Differenz also macht erst die Liebe als gegebene und aufgegebene deutlich. Darüber hinaus läßt sie sehen, daß obschon dem Menschen aufgegeben auch die wahre, vermittelte Einheit der Liebe gegeben werden muß. Denn in der Trennung erfährt der Mensch zum einen seine eigene Ohnmacht und die des anderen, „sich selber überlassen" die Reunion zu leisten; zum anderen zeigt sich, daß der Mensch seine Aufgabe, mit dem anderen eins zu werden, nur im „Sich-geben dem Liebenden" bzw. „Sich-opfern dem Geliebten"[39] erfüllen kann. D. h. er darf die Einheit gerade nicht selbst leisten wollen, sondern muß sich aus der Hand geben. Nur in der wechselseitigen Subjektion untereinander und damit unter die höher stehende vermittelnde Aktion der Liebe selbst werden die Liebenden geeint.[40] Baader folgert: „Ohne die Einsicht in dieses beständige sich ineinander Uebersetzen und wieder Zurücknehmen des Selbstisch-Persönlichen in die selbstlose Natur [als Manifestationskraft des anderen] [...], ohne diese Einsicht in diesen sich verselbstigenden und entselbstigenden Process versteht man nichts."[41]

Das Verhältnis der Menschen zueinander spielt so nicht anders wie schon Zeit und Materie im Kräftefeld von Imperativ, Ohnmacht und Verheißung. In der Unmittelbarkeit zum anderen, der ist wie ich und der doch der andere ist, erfahre ich, daß ich des anderen bedarf, um ich selbst und als solcher ganz, heil zu sein. Vom anderen her winkt mir mein Heil, die Restitution und Steigerung meiner Identität in die Einheit mit ihm. Der andere ist mir im selben die Erfahrung meiner Unganzheit wie die Ahnung meiner Ganzheit. Er ist mir diese Verheißung, löst sie aber positiv nicht ein. Denn alle natürliche (Zeit-)Liebe geht durch die Differenzerfahrung der Enttäuschung hindurch.

Die Einheit alles Zeitlich-materiellen, die nach Baader in der „natürlichen Geschlechtsliebe" ihre Spitze ereicht, kehrt an dieser Spitze zugleich den Scheincharakter dieser nur zusammengesetzten Einheit hervor. Als Scheineinheit ist sie der wahren zwar nicht ent-

---

[38] A. a. O. 6 (SW 4, 169).
[39] RE 28 (SW 4, 194).
[40] Vgl. EPh 9 (SW 4, 171).
[41] RE 28 (SW 4, 194).

gegengesetzt, ja in ihr geschieht sogar positiv jenes „Durchblicken der himmlischen Jungfrau", das allein „die Ekstase der Liebe [als eternal moment] und ihren Silberblick begreiflich macht",[42] aber die wahre Einheit der himmlischen Jungfrau wird von den in der natürlichen Zeit-Liebe geeinten Liebenden eben nur im „Silberblick", „in schiefer Richtung"[43] gesehen. In der Zeit wird alles wieder getrennt, ihr Schein ent-täuscht. Selbst wenn „die sich physisch Vermählenden, in die Gattungseinheit oder in die gemeinsame Natur des Geschlechts eingehend, ihren Bund nicht bloss für sich (separatistisch) schliessen, sondern selben in die Gattung (im guten und nichtguten Sinne) fortsetzen",[44] werden sie nicht in sich, sondern außer sich geeint und meldet sich in dem den Liebenden gegenübertretenden Neugeborenen erneut der „Imperativ des Einsseinsollens" als Kindes- bzw. Elternliebe. „Das neugeborene Kind ist nemlich erst nur die unmittelbare Frucht und Bild der Substanz der Eltern, es soll aber zum thätigen, selbstischen Bilde ihres Geistes und Herzens werden."[45] Die Linien, die hier im Beispiel der „natürlichen Geschlechtsliebe" durchgezogen wurden, sind jene Bahnen, in denen jeder zeitliche „Versöhnungsprocess", der immer nur „ein gemeinschaftlicher ist",[46] verläuft. Er geschieht zugleich „im Streben und Ringen nach dieser Vollendung, [...] im Schmerz der Suspension derselben, und im Genuss der bereits zum Theil erlangten".[47]

Wo aber hat die dergestalte zentrale Bedeutung der Peripherität ihren sie ermöglichenden Grund? Es zeigt sich: Das Ich-Du-Verhältnis und Zeit und Materie bekunden auf je eigene Weise ein selbes: hier und jetzt bin ich aus der zentralen Relation und Region gefallen. Daher kann ich mich als zentrumleerer Peripheriepunkt unmittelbar nur zu anderen Peripheriepunkten verhalten. In diesem Verhalten aber geht auf, daß die Unmittelbarkeit der Peripheriepunkte eine vermittelte ist. Denn weshalb merke ich, daß mir

---

[42] EPh 18 (SW 4, 177).
[43] RE 38 (SW 4, 199); was hier von der Opposition gesagt wird, gilt im selben Sinn für die Restauration in der Zeit.
[44] EPh 17 (SW 4, 176).
[45] RE 34 (SW 4, 197).
[46] EPh 16 (SW 4, 176). Siehe auch SpD 1 LvF 24 (SW 8, 171): „Soll das Centrum uns inwohnen, so müssen wir uns Alle helfen."
[47] Ebd.

etwas fehlt, weshalb ist es ein Imperativ, mich einend zu ergänzen, weshalb bin ich ohnmächtig, diese Einheit und Ganzheit von mir her zu gewinnen, und warum stehe ich schließlich dennoch in der hoffenden Erwartung ihrer Ankunft? Diese Fragen sprengen den Horizont der zeitlich-materiellen Bedingungen des Menschen von innen her auf. In ihnen bekundet sich, daß die ganze Struktur wie schon ihre behandelten Momente „par excellence den Charakter eines Unfertigen, in und für sich nicht Verständlichen sondern zu ihrem Verständnisse aus sich Hinausweisenden"[48] hat. Das Prinzip ihrer Einheit liegt nicht in, sondern außer ihr. Die Struktur selbst ist eine vermittelte, worin die Bedingungen ihrer Möglichkeit und damit jene des konkreten Menschen sich als von einem anderen her gesetzt erweisen.

Zeitlichkeit, Materialität und Ich-Du-Beziehung konstituieren nach Baader den Horizont der Verheißung ihres sie aus der Desintegrität erlösenden anderen, ja mehr noch sind sie als solche selbst die Vor-geschichte und Vor-läufigkeit dieses Erlösungsgeschehens. Denn in der Positivität des endlichen Menschen überhaupt ist einerseits dessen negative Verfassung, andererseits aber auch deren Maßstab konkret, der sich also nach Baader gerade nicht schlechterdings entzieht und nicht als nur urteilender da ist. Vielmehr ist in der Zeit und in der Beziehung zum anderen dieser Maßstab positiv als ein sich nahender, Erlösung verheißender im Spiel. Zeitlichkeit überhaupt wird als Voranwesenheit des Entschlusses Gottes zur Mensch- und Zeitwerdung verstanden.[49] In Zeitlichkeit, Materialität und Ich-Du-Verhältnis präfiguriert sich so innerhalb der Gefallenheit die Erlösung.

2.3.2.2 Das Geschehen der Restitution

Wie aber kann in diesem Horizont der Verheißung positive Zusage sich vollenden, wie im selben der Mensch in der Mitte restituiert werden? Soviel ist deutlich: Da aus der Struktur des gefallenen Menschen und ihrer Positivität nicht einfachhin resultierend und ebensowenig zu erschließen, kann diese Zusage nur in einem neuen

---

[48] SpD 2, XVIII (SW 8, 287).
[49] Vgl. SpD 1 LvF 19 (SW 8, 180).

positiven Akt des die Peripherie durchwohnenden Zentrums selbst geschehen. Denn so Baader: „Das Einzelne als solches kann sich unmöglich mit dem Ganzen conformiren. Nur das Centrum kann dem Einzelnen diese Formation und Conformation geben. [...] nur Gott confirmirt."[50] Das Zentrum muß sich mir identifizieren in der Positivität des – aus der Befindlichkeit des Menschen unableitbaren und dieser doch zugleich vorausgesetzten und in ihr waltenden – Geschehens des Heilsratschlusses Gottes, der der Heilsratschluß zur Menschwerdung ist.

Nach Baader ist daher vom Geschehenen her ein Vorbegriff des Geschehenen zu gewinnen. Wenn nämlich in der Faktizität von Zeit, Materie und Mitmenschlichkeit oder ihrer Struktur entsprechend Gott als Erlöser handeln will, ist es struktural notwendig, d. h. notwendig nicht im Sinne einer bloßen Ableitung aus der Struktur, sondern im Sinne der alle Verweise (Zeichen) und Erwartungen (Hoffnungen) richtenden – denn „[a]lles Richten ist ein Scheiden in die normale [will hier sagen angemessene] Region"[51] – und auf diese Weise alle Hohl- und Halbheiten erfüllenden Restitution durch das Zentrum, daß sich das Zentrum selbst in die Peripherie und damit unter die Bedingungen von Zeit, Materie und Mitmenschlichkeit begibt. Vom anthropologischen Standpunkt aus ist dieses Geschehen nicht zu deduzieren, wohl aber ist es als Geschehenes zu begreifen. Baader stellt fest: „Wenn wir schon [...] den Modus unseres Hervorgangs nicht wissen, so wissen wir doch jenen unserer Restauration (Reintégration), weil [...] letztere [...] in der Zeitregion(,) gewirkt ward und wird."[52]

Wie aber begreift Baader die Geschichte unserer „Restauration"? Baader hat dieses Geschehen in unzähligen Anläufen und unterschiedlichsten Denkschemata gedacht. Er kommt sehr oft und in vielfältigen Vermittlungen darauf zu sprechen. Ja es zeigt sich hier, daß dem Denken Baaders eine christologische Gesamtkonzeption zugrundeliegt, die ihrerseits einen eigenen Einstieg in das Ganze seines Gedankens bereithält. Die in ihrer Vielgestaltigkeit und Vielgliedrigkeit oft höchst sonderbar erscheinenden, „gnostischen"

[50] A. a. O. 24 (SW 8, 172).
[51] A. a. O. 25 (SW 8, 173).
[52] FC 5, 23 (SW 2, 354).

und „nichtgnostischen" Einzelheiten seines Begriffs der Inkarnation werden hier aus einem Grund, der im Zusammenhang unseres Ansatzes noch eigens zu behandeln ist,[53] nicht ausgefaltet. Wir gehen vielmehr direkt auf unsere Sache zu und fragen danach, was die Inkarnation für den anthropologischen Standpunkt bedeutet, behandeln also lediglich ihr formales Grundmuster.

Die positive Botschaft von Jesus Christus gibt nach Baader davon Kunde, daß das Zentrum sich zur Peripherie entschlossen hat. „Der Mensch wollte Mensch ohne Gott sein, aber Gott nicht Gott ohne den Menschen sein."[54] Daher „setzte sich das Centrum aus Liebe zum Peripheriepuncte herab";[55] „aus Liebe" besagt, daß es „sich *frei* zum gesunkenen Menschen herab[ließ]"[56] und also nicht aufhört, „Centrum zu sein".[57] „Denn das Centrum wohnt seiner Peripherie nicht bloss inne [im zentralen – idealen – Verhältnis], sondern durchwohnt selbe [im bloß peripherischen – faktischen – Verhältnis] und [– dies das neue Moment –] wohnt ihr auch bei."[58] In der „Beiwohnung" ereignet sich die erlösende Aktion Gottes; in ihr manifestiert sich „[d]asselbe Centrum C, welches ausser (inner, über) der Peripherie nichtmanifest ist, [...] als Gemeinschaft vermittelnd zwischen jeden zweien Peripheriepuncten a, b, peripherisch als c; welche Einsicht man gegen die gewöhnliche und schlechte Vorstellung festzuhalten hat, nach welcher das Centrum nur als contrahirter Punct inner der Peripherie besteht, in dieser folglich selber nicht gegenwärtig wäre".[59] „Das Centrum hat sich nemlich damit in der Peripherie äusserlich gemacht (producirt), dass es zwischen jeden zwei Peripheriepunkten a, b als c in Mitte in dieser Peripherie selber ist und dass also in dieser nie zwei sondern immer drei sich kund geben."[60] Im peripherisch-faktischen Verhältnis vermittelt sich so das zentral-ideale Verhältnis. D. h. für das Faktische, daß es mehr ist als bloß es selbst, daß in ihm der Überschuß des Idealen gegenwärtig ist, und es heißt für das Ideale, daß es sich als

---

[53] S. u. 299–303.
[54] SpD 1 LvF 25 (SW 8, 173); siehe auch SpD 2, XIV (SW 8, 267).
[55] Ebd.
[56] SpD 2, XIV (SW 8, 267), Hervorhebung nicht im Text.
[57] SpD 1 LvF 25 (SW 8, 173).
[58] FC 6, 19 (SW 2, 427 Anm.).
[59] Ebd.
[60] FC 6, 1 (SW 2, 390).

Maßstab nicht bloß entzieht, sondern im selben faktisch wird und sich selbst bemessen läßt.

Obwohl frei in die Peripherie deszendierend muß die wahre da allein „freie und nichtsperrbare" Mitte[61] doch die Farbe und das Wesen der niedrigeren Region annehmen, um in ihr sichtbar und greifbar zu werden. Unter diesem Gesichtspunkt beschreibt Baader „diesen Erlösungsprocess" folgendermaßen: „Anders aber verhält es sich, wenn ein Seiendes M [= Mensch], aus der ihm primitiv aufgegebenen activen Gemeinschaft mit der Region H [= Himmel] ausgeschlossen und ihrer verlustig, in eine niedrigere Region W [= materielle Welt] gesunken, verschlossen oder versetzt und zwar essential oder wesenhaft in diese gebunden und mit ihr vermischt sich befindet, und wenn nun ein Agens C [= Christus], aus der Region H descendirend, dem M inner der Region W nicht bloss erscheint, sondern um sich essential mit ihm verbinden und es von seiner abnormen essentialen Vermischung mit W erlösen zu können, sich seiner höheren Erscheinung (Herrlichkeit) entäussert und sich zur scheinlosen Essenz oder verborgenen potenzlosen Wurzel bezüglich auf M suspendirt, um als solche in das Wurzelsein von M erst eindringen, sich mit selbem verbinden und als neues Gewächse mit ihm sich über W wieder in H erheben zu können."[62] Um sich peripherisch zu manifestieren, muß das Zentrum seine Zentralität okkultieren. Daß dies geschieht, ist freie Tat Gottes, deren Logik Liebe. Auch im Menschen ist die Zentralität okkultiert, dies aber unfrei, d. h. sie ist durch die „abnorme essentiale Vermischung mit W" gebunden. Entscheidend ist zunächst, daß das Zentrum da peripherisch sich manifestierend nun unmittelbar „in das Wurzelsein von M", in dessen gebundene und daher depotenzierte Zentralität eindringen kann. Insofern es aber frei in dieses Wurzelsein eindringt, vermag es schließlich die darin okkultierte Zentralität von ihrer Gebundenheit zu befreien und ihr jene Kraft zu verleihen, mit deren Hilfe der Mensch sich wieder „über W in H erheben" kann.

So nämlich lautet nach Baader das „Gesetz der Integration oder Reintegration des Desintegrierten": „Für die Integration gilt nem-

---

[61] Vgl. ebd.

[62] Strauß SW 7, 264. Baader selbst erläutert in der Anmerkung: „Mit den Buchstaben M, H, W und C sind übrigens die vier Hauptkategorien der Schrift: Mensch, Himmel, materielle Welt und Christus bezeichnet."

lich als erstes Gesetz, dass der Integrator, falls er in den Desintegrirten oder der Desintegration[!][63] seines Daseins Bedürftigen eingehen, und diesen nicht etwa selber, sondern nur dessen Desintegrität aufheben soll, sich vorerst selber frei letzterem zu conformiren hat, und zwar abermal nicht so, daß er hiebei seine eigene Integrität oder Totalität im Wesen aufgibt, jedoch so, dass er dessen volle Manifestation suspendirt; dem hilfsbedürftigen, kranken Wesen sich gleichsam als Same einsäend, in ihm anscheinend untergehend, um nur mit ihm sich wieder zu seinen Potenzen (zu seiner Herrlichkeit) zu erheben oder zu urständen."[64] „[N]ur der Selbst-Integre [hat] die Macht der Integration", er kann aber „diese Macht nur unter der Bedingung seiner Conformation mit dem zu integrirenden Menschen effectiv machen".[65]

Für den Menschen bedeutet das, daß er „wieder zur Kind- und Sohnschaft [gelangt], was die Schrift die Wiedergeburt im engeren Sinne heisst. Der Kindesstand ist nemlich das potentiale Gottesbild, die Sohnschaft das actuale. Der Erlöser restaurirte jenes in uns als das Posse filii Dei fieri, damit wir durch seine Assistenz die Potentialität zur Actualität bringen sollten, was Adam unterliess."[66] D. h. Christus „gab uns das Vermögen, in Gott frei zu imaginiren, einen neuen Willen zu schöpfen, eine neue Willensgestalt zu erzeugen".[67] Baader denkt dies formal so: „Es bezeichne nemlich a ein ursprünglich freithätiges Wesen [d. h. den Menschen], dessen Activität c [der unmittelbaren Verselbstigung] einer anderen b [der Entselbstigung zur Verselbstigung der göttlichen Idea] in ihr subordinirt sich befinden sollte, in welcher umgekehrt eine abnorme Subjektion des b unter c eingetreten ist, und erstere von letzterer verschlungen (in ihr latent) sich befindet. Komme nun aber a in die Wirkungssphäre eines anderen Wesens A [will hier sagen Christi], in welchem dieselbe Activität b dominirend ist, so wird sich a der Einwirkung von A nicht erwehren können, gemäss welcher nun gleichfalls b aus seiner Latenz in a wieder hervortritt und sich

---

[63] Es muß wohl heißen: „Reintegration".
[64] SpD 2, XII (SW 8, 258 f.).
[65] A. a. O. SW 8, 259.
[66] SpD 5, VI (SW 9, 197).
[67] SpD 1 LvF 8 (SW 8, 156).
[68] Opfer XIII (SW 7, 367), „wider", „für" gesperrt gedruckt.

wenigstens dem c in a entgegensetzend es letzterem wieder möglich macht, sich neuerdings für die Subordination von b unter c oder wider sie für die normale von c unter b zu entscheiden."[68] „Die Idea, das Geistbild, die erst nur noch magisch in der Imagination als Figur stund, ist jetzt lebhaft, geistig, geistend, erweckend und figirend geworden. Jetzt hebt darum [...] [ihr göttliches] Leben wieder an, nach meinem Gemüthe [d. h. nach der Verwirklichung der Idea durch meinen Willen] [...] zu hungern."[69]

Durch die Menschwerdung wird somit das in der Schöpfung Angefangene vollendet: „die höchste Elevation des Geschöpfes und dessen indissoluble Union mit Gott [...], [wodurch] [...] das Reich Gottes begründet ward".[70] Gott selbst tritt an die Stelle des Menschen,[71] auf daß Aktion und Reaktion wieder ineinandergehen. Wo diese nämlich „auseinander gefallen oder in sich zerfallen sind, da können sie nur durch Hinzutritt einer äusseren copula in die Energie zusammengehen [...]. Und diese Abhängigkeit eines äusseren Gehilfen und Herrn zugleich findet für jedes auf solche Weise zusammengesetzte Wesen statt."[72] So für den Menschen, denn dieser, „welcher [durch den Fall] den übermenschlichen Gott aus dem Gesichte verloren hat und nicht mehr ertragen konnte, fand den selben Gott nun als einen äusseren ihm gleichen Gehilfen, d. i. als menschlich oder Mensch geworden wieder".[73] Derselbe Gott „gibt daher der Creatur als Subject das Suchen Seiner [...] und in dem sich ihr darbietenden Objecte den Gehilfen dieses Suchens".[74] Dieser „Gehilfe" befreit den Menschen „sowohl von seiner Centrifugalität als von seinem der Mitte Entsunken- und Niedergebundensein".[75] In der unzerreißbaren Einheit des integren Selbstseins Jesu Christi werden die die Mitte konstituierenden zerreißbaren Tendenzen vermittelt. Der Mensch wird dadurch sowohl von „jener inneren Entgründung, als von der nur durch diese nöthig gewordenen bloss

---

[69] SpD 1 LvF 8 (SW 8, 156).
[70] SpD 1, XVIII (SW 8, 152).
[71] Zum Problem der „Derivation" siehe vor allem SpD 1 LvF 21 (SW 8, 169); SpD 2, XIII (SW 8, 261–264) und die entsprechenden Texte in SW 16, 134.
[72] SpD 2, XI (SW 8, 256), „Energie", „Gehilfen und Herrn zugleich" gesperrt gedruckt.
[73] SpD 2, XIV (SW 8, 267).
[74] SpD 4, XV (SW 9, 122).
[75] SpD 5, IX (SW 9, 275).

äusseren Begründung (Beleibung) erlöset".[76] Die Restitution des Menschen in der Mitte begreift Baader also als „Versöhnung" des Menschen mit Gott. Diese Versöhnung fing Gott mit der Menschwerdung an; sie ist das Geschehen „der unauflösbaren Wiedervereinigung Gottes mit dem Menschen, und durch ihn mit der Welt".[77] In ihr wird alle Differenz getilgt. Sie bezweckt und leistet daher „nicht bloss die Wiederherstellung des Unschuldszustandes, sondern die wirkliche Vollendung des Menschen".[78] Aus „seinem früheren nur natürlichen Verhältnisse zu Gott als Geschöpfs zum Schöpfer" tritt der Mensch durch die Versöhnung „in das zweite höhere, übernatürliche des Kindes oder Sohnes zum Vater"; denn Versöhnung bezeichnet „eben nur die Herstellung des sohnlichen (kindlichen) Verhältnisses des Menschen zu Gott als seinem Vater".[79]

Die Vollendung der Beziehung von Gott, Mensch und Welt in der Versöhnung aber ist die durch die Beiwohnung Gottes (in der peripherischen Manifestation des Zentrums) vermittelte Inwohnung Gottes und des Menschen ineinander in der Welt (ihr zentrales Verhältnis in der Peripherie). Gott selbst rückt durch seine „Mitte" oder sein „Herz" den Menschen dahinein, so daß dieser „ihr theilhaft wird".[80] Daß solches geschieht, dazu muß „diese seine [d. h. Gottes] Mitte [...] in mich, ich in sie eingehen, und darum ist es unvernünftig, zu behaupten: dass die einmal aufgehobene Gemeinschaft der göttlichen und der menschlichen Action anders oder durch einen Anderen, als durch jenen Mittler wieder herstellbar sei, welcher selbst Mitte der Gottheit, ihr Herz ist".[81]

Als dieser Mittler heißt Christus nach Baader „der Mensch par excellence",[82] denn er ist jener Mensch, der den Menschen das Gottesreich nahe gebracht, zugangbar gemacht oder geöffnet hat, indem er das stumme und verblichene Gottesbild im Menschen wieder

---

[76] FC 6, 15 (SW 2, 418).
[77] RE 39 (SW 4, 199).
[78] SpD 2, XVI (SW 8, 140), „bloss" gesperrt gedruckt.
[79] A. a. O. SW 8, 141; vgl. RE 38 (SW 4, 199).
[80] FC 6, 19 (SW 2, 428).
[81] A. a. O. SW 2, 429, nach dem Doppelpunkt gesperrt gedruckt, „Mittler", „Mitte" zusätzlich kursiv hervorgehoben.
[82] FC 6, 1 (SW 2, 449); vgl. Anth SW 4, 241; RelPh 1, 325 Anm.; siehe auch SpD 4, XVI (SW 9, 133), wo Baader in diesem Sinn von Christus als „homme-principe" spricht.

zum Leben erweckt hat. Erst in Christus „ist" der Mensch, was er ist. Ja indem Christus Mensch wird, sagt er dem Menschen allererst positiv, was er ist, definiert er ihn neu, bringt er ihn auf seinen Begriff, welcher „neue" Begriff der allen „alten" Begriffen vorgängige und sie alle einholende da ursprüngliche Begriff ist. Erst durch den Akt der Menschwerdung wird der Mensch „als Gottesbild par excellence unmittelbar, mittelbar aber die gesamte Creation indissolubel oder illabil vor Gott fixirt."[83] Ohne die Menschwerdung wüßte der Mensch nicht positiv, was er als ganzer, heiler, integrer ist; wo er nicht von sich her ist, was er von seinem anderen her ist, weiß er nicht, was er ist. Und Baader folgert weiter, „dass er selbst seine Nichtintegrität nicht als solche inne zu werden oder zu erkennen vermöchte, ohne die Berührung und effective Gegenwart oder Assistenz eines integren Wesens".[84] Christus läßt im Menschen den Menschen sehen, was er ist, und gibt ihm die Kraft bzw. „Energie", dieses Geistbild zu ergreifen, d. h. von sich her zu sein, was er von Gott her ist, die Verheißung, die die Menschen einander sind, zu erfüllen.

2.3.2.3 Restitution als Genese des anthropologischen Standpunkts

Damit haben wir den zweiten Grund Baaders für seinen anthropologischen Standpunkt erhoben,[85] denn nach Baader läßt sich gerade aus dem Gott im Menschen neben uns begreifen, „warum gerade durch den Fall der Mensch dem Menschen das erste und theuerste Object der Erkenntniss sein muss, indem jeder Mensch im anderen sowohl mehr oder minder das Deficit seiner Natur als dessen Complement finden kann, d. i. nicht nur sich, sondern seinen verlorenen Gott, zu dessen Wiederfindung ihm der Himmel gleichsam zu hoch und zu subtil, die Erde zu finster und zu grob geworden".[86]

Die Menschwerdung Christi entbirgt sich so als ermöglichender und tragender Grund der Zentralität der Interperipherität, der

---

[83] SpD 4, III (SW 9, 26), gesperrt gedruckt.
[84] SpD 2, XII (SW 8, 259). Vgl. Hemmerle, Diss., 334.
[85] Vgl. SpD 2, VI (SW 8, 225 f.), wo er ausdrücklich von zwei Gründen, der Gottesbildlichkeit und dem Fall des Menschen, spricht. Siehe zum Folgenden Hemmerle, Symposion, 48–74.
[86] SpD 2, XIV (SW 8, 267).

vertikalen Bedeutung der Horizontalität. Daß dies so ist, ist plausibel post Christum natum. Ante Christum natum, will sagen in der Struktur von Zeitlichkeit, Materialität und Mitmenschlichkeit als solchen, ist es nur als Vorgeschichte dieses Ereignisses plausibel. Als Vorgeschichte aber interpretiert sich die Unmittelbarkeit des Faktisch-Endlichen im Licht der Positivität des Ereignisses Christi neu, dies aber so, daß sie sich selbst als dessen anfängliche Spur einholt. Vom Ende her gelesen zeigt sich – dies sei nur angedeutet –, daß Baader hiermit den kühnen Versuch unternimmt, Endlichkeit als Vor-läufigkeit positiv sich ereignender Christologie zu vermitteln. Er versteht Christus nicht nur punktuell als dieses konkrete Ereignis, sondern liest alle Konkretion und Zeit überhaupt christozentrisch. Das eigentlich Geschehende ist für ihn die positive Kunde von Christus, die in ihm ergangen ist: „[D]ie Fortsetzung der Menschwerdung des Wortes [ist] [...] das eigentliche Geschehen in der Geschichte."[87]

Für unseren Zusammenhang gilt es, zwei Folgerungen aus dem Erörterten zu ziehen. Zum einen wird die Menschwerdung als die Bedingung der Möglichkeit des anthropologischen Standpunkts Baaders aufgedeckt. Daß der Mensch bei sich selbst ansetzen muß, um Zugang in das Ganze der Beziehung von Gott, Mensch und Welt zu finden, gründet darin, daß er bei sich ansetzend nach Baader gerade bei seinem anderen ansetzt, denn der Mensch ist wie ein jedes nur er selbst in seinem anderen und in den Beziehungen zu seinem anderen. Daß der Mensch bei sich ansetzend vom anderen her-vorgeht, liegt daran, daß der Mensch dieses andere selbst ist und also als er selbst mehr als nur er selbst, daß er nämlich immer schon und immer nur über sich hinausgehend ist, was er ist. Daß der Mensch solchermaßen größer ist als er selbst und es seine Größe ist, gleichsam alles zu sein, hat schließlich seinen diese Struktur des Menschen erfüllenden und rekonstituierenden Grund darin, daß das, „quo maius nihil cogitari potest",[88] und der, der Ursprung von allem und alles in allem ist, selbst Mensch geworden ist. Gott selbst offenbart sich nach Baader in Christus in der Mitte des Menschen

[87] SpD 5, I (SW 9, 168); siehe auch RE 39 (SW 4, 199). Zum Ganzen Baumgardt, 292–312.

[88] Die Redeweise Anselms in Proslogion c. 2 wird hier lediglich bei ihrem phänomenalen Anlaß genommen.

als dessen Mitte und räumt in der Menschwerdung seine Mitte dem Menschen ein, auf daß im Menschen und vom Menschen her Einheit und Unterschiedenheit des Ganzen sich zeigen. Daß der Mensch Spiegel Gottes ist und Bild Gottes sein soll und daß er von der Gebundenheit von Mensch und Welt in ihnen zu Gott befreit ist, solches begibt sich mit dem Menschen, in ihm und durch ihn in der Menschwerdung und davon weiß der Mensch allererst durch sie.

Das aber macht eine zweite Konsequenz notwendig: „Fac et videbis", lautet sie in Baaders Formel. Der Mensch muß von sich her dieses Geschehen wiederholen: er muß an seiner Stelle, auf seine Weise und aus seiner Ursprünglichkeit ereignen, was Gott und als was Gott ihn in Christus ereignet. Er muß die Wechselseitigkeit der Einräumung vollenden, d. h. seine Mitte Gott einräumen und sich so Gottes Mitte einräumen und in sie versetzen lassen. Es gilt, sich vom „Gehilfen" helfen zu lassen und „den in sich centraliter vollendeten Erlösungsprocess der Menschheit in ihm (dem Einzelnen) individualiter zu wiederholen, und nicht ihn etwa bloss utiliter als ein opus operatum sich zu appliciren".[89] „[N]ur da, wo die eigene Wirksamkeit (das Thun) des Subjects [...] in Anspruch genommen wird, [bezeugt sich] die Wirksamkeit des Objects [...] so wie in einer höheren Region des Lebens nur der Sprechende hört, nur der Hörende spricht."[90] Zwar fängt Gott das Erlösungsgeschehen an und vollendet es, aber er tut es mit dem Menschen, in ihm und eben auch *durch* ihn, d. h. der Mensch selbst muß anfangen, daß Gott anfängt, und vollenden, daß Gott vollendet. In diesem Sinne muß der Mensch Gott ereignen.

Dazu hat uns nach Baader Christus das „Vermögen" und die Kraft wiedergegeben. Aus seiner – menschlichen – Wirklichkeit springt unsere – „göttliche" – Möglichkeit als wirkliche Möglichkeit und nie bloß logische, will sagen mögliche Möglichkeit, heraus. „Darum heisst Christus der Wiedergebärer und der Wiederbringer jenes verlorenen Vermögens, dem Gesetze (Vater) Genüge zu thun",[91] denn Christus gibt uns die Kraft, den „Imperativ des Einsseinsollens" mit Gott und den Menschen zu erfüllen.

---

[89] SpD 4, XVI (SW 9, 133).
[90] Wahrheit SW 1, 111 f.
[91] Anth SW 4, 229, „Christus der Wiedergebärer" gesperrt gedruckt.

„Der Begriff der Versöhnung ist nemlich jener der gegenseitigen Versöhnung Gottes mit der Menschheit und der hieraus hervorgehenden Versöhnung der Menschen unter sich, indem diese von jener durchdrungen, nicht in ihrer, sondern in dieser versöhnenden Kraft gegenseitig von ihrer Feindschaft und Entzweiung ablassen."[92] „Wo darum immer aufrichtige Reue und Verzeihung sich unter den Menschen als diese versöhnend begegnen, da sind es diese Menschen nicht, welche selber (ex propriis) diese Versöhnung bewirken, sondern es ist eine höhere, vermittelnde Aktion [– die die „Schranken unserer natürlichen Selbstheit und Abgeschlossenheit" durchdringende und übergreifende „Macht der Liebe, d. i. Gottes, welcher die Liebe ist"[93] –] unter sie eingetreten, welcher sie sich gemeinschaftlich unterwarfen, und welche dem Einen den Reichthum des Verzeihens, dem Andern die Kraft der Demuth gab, und jeder wahrhafte Versöhnungsact muss darum als ein religiöser, jene vermittelnde höhere Action manifestirender, begriffen werden."[94] Durch Christi Übernahme der menschlichen Ohnmacht und Gefallenheit wurde der Mensch „hiermit von jener Erstarrung seiner Selbheit befreit und erlöset, welche ihm den Uebergang aus jenem ersten Stadium der Liebe in das zweite bis dahin unmöglich machte. [...] [N]achdem Gott sich dem Menschen geopfert, vermochte auch dieser sich frei nicht nur Gott, sondern durch und in ihm auch dem Menschen wieder frei und ganz ohne Hinterhalt der Selbheit zu opfern, und mit dem Vermögen, Gott zu lieben, ward dem Menschen das Vermögen gegeben, den Menschen sowohl, als die Natur wahrhaft zu lieben."[95]

Da dieses Vermögen der zentralen und daher wahrhaft einenden Liebe gewährend spricht Baader von Christus auch als „substantirendem Centralherz": „Gäbe es kein Centralherz (Cœur-Centre), und könnten die Menschen nicht gemeinschaftlich sich von und in diesem Herzen substantiren und restauriren, so würden sie auch nicht wechselseitig sich von einander substantiren können."[96] Wo der Mensch wahrhaft liebt und also sich eint, liebt er nicht mit sei-

---

[92] EPh 5 (SW 4, 109 f.).
[93] Vgl. a. a. O. 8 (SW 4, 170).
[94] A. a. O. SW 4, 170 f.
[95] A. a. O. 12 (SW 4, 173).
[96] RE 30 (SW 4, 195); vgl. Anth SW 4, 234 f.

nem, sondern mit dem Vermögen des Zentralherzens. Und doch muß er so zur Liebe befreit frei von sich her lieben; d. h. nach Baader zunächst, daß er diese Liebe aufnehmen und sich von ihr „nähren" muß. „[D]iese Receptivität ist es [denn] auch, welche die heilende Liebe (denn nur sie heilt) zuerst wieder mittheilt oder restaurirt. Denn [...] der (einen Anderen im guten oder schlimmen Sinn) Inficirende [teilt] doch nur seine eigene Empfänglichkeit oder in ihm fixirte offene Basis [will hier bedeuten den dem Menschen von Gott eingesprochenen Namen bzw. das ihm eingezeichnete Bild] für irgend ein Agens unmittelbar mit, nicht aber dieses selber."[97]

Die „Basis der Receptivität" ist das Zuerst-Restituierte. Das geschieht mit dem Menschen und in ihm. Rezipieren aber und damit diese Rezeptivität verwirklichen muß der Mensch selbst. Das geschieht allein durch ihn. In Baaders Worten: Der Mensch muß sich von Christus nähren. „Wer mich isset, sagt Christus (d. h. wer mich liebend meiner ihn substanzirenden (parole substantante) Liebe oder meinem Herzen sein Herz öffnet), der lebt um meinetwillen, wie ich um des Vaters Willen lebe [...]; und in mir bleibt nur, fährt Christus fort, wie ich in ihm, welcher sich von mir nährt, mein Wort als Seelenspeise in sich fassend und bewährend, d. i. zur Fruchtbringung auswirkend. Denn die Speise (wie der Same) zieht oder setzt [...] den Essenden dahinein, woher sie selber kam; so dass man sich effectiv in eine Region oder Person a [der Mensch in die zentrale Region oder Gott] nur setzen und in ihr erhalten kann, indem man seelisch von ihr sich nährt."[98]

Wo aber solches geschieht, gilt nach Baader: „Von dem man lebt, für das lebt man, das lebt in uns und dem thut man seinen Willen, weil man nur in diesem Thun zur verlangten Incorporisation [d. h. Einheit] mit dem Alimentirenden gelangt, und sich in solcher erhält, wesswegen Christus sagt: ‚Nur wer mein Wort thut, wird inne werden, dass es aus Gott ist und in Gott bringt', so wie Der selbe am Jacobsbrunnen seinen Jüngern sagte, ‚dass seine heimliche Speise die sei, dass Er Seines Vaters Willen thue'."[99] Nicht seinen Willen darf der Mensch tun, sondern den Willen Gottes. Dies die

[97] Anth SW 4, 234 f.
[98] A. a. O. SW 4, 226, erstes „Christus" gesperrt gedruckt.
[99] A. a. O. SW 4, 233, „von", „für" gesperrt gedruckt.

Entzweiung des menschlichen Willens in der Zeit. Nicht sich darf er „verselbstigen", vielmehr soll er sich zur Stätte des Aufgangs Gottes entselbstigen, denn es gilt: „Generatio unius [will hier sagen des Willens Gottes], destructio alterius [des Willens des Menschen]."[100] Der Mensch muß sich Gott subjizieren. „Wer gefallen ist und wieder erhoben werden will, muss sich freilich vor allem gegen jenen demüthigen (vertiefen), der ihn wieder erheben kann und soll, weil dieses Vertiefen des Empfängers gegen den Geber diesem allein das Geben möglich macht."[101]

Es genügt also nicht, „die Speise (das Wort) nur zu empfangen (wie ein Geschirr den Wein), sondern [...] der Empfänger [muß] dieselbe in sich mit allen seinen Kräften auswirken, oder zur Entwickelung, Formation oder Substanzirung (Gestaltgewinnung [...]) mitwirken".[102] Erst indem der Mensch kraft des ihm von Christus verliehenen Vermögens ist, daß Gott ist, ist er er selbst, d. h. ist er von sich her, was er von Gott her ist. Darin schließlich verwirklicht er durch die Assistenz Christi „das potentiale Gottesbild", den „Kindesstand", will hier sagen, was der Mensch von Gott her ist, in das „actuale Gottesbild", die „Sohnschaft". Der Sohn erst gibt den Vater dem Vater zurück bzw. läßt diesen sich im Sohn finden. Erst wo der Sohn aus seiner Ursprünglichkeit die Vaterschaft des Vaters ereignet wie der Vater die Sohnschaft des Sohnes, vollendet sich das Geschehen als gegenwendiges.

Wir sagten: Der Mensch weiß allererst durch die Menschwerdung, was er als Spiegel, Bild und Ereignis Gottes in der Welt ist. Jetzt müssen wir ergänzend hinzufügen: Von der Menschwerdung und also von dem, was sie ihm zu denken und wissen gibt, weiß der Mensch erst durch seine „Gottwerdung". Wie ist die Anstößigkeit dieser Formel aufzufangen?

Baader denkt das Restitutionsgeschehen besonders gern und eindringlich im Modell des Gebens. Daß Geben geschieht, dazu bedarf es nicht nur des Gebens des Gebenden, sondern eben auch des Empfangens des Empfängers. Geben aber wird erst dort wahrhaft zu

---

[100] Rat. Th. SW 2, 505. Daher rührt der Schmerz der Tilgung des schlechten Grundes in uns. Zum „Schmerz der Selbstverleugnung" siehe SpD 1, XII (SW 8, 118 f.), SpD 2, XVII (SW 8, 282).

[101] SpD 2, XII (SW 8, 257).

[102] Anth SW 4, 233.

sich selbst gesteigert, wo es nicht als ein zählbares Weniger auf seiten des Gebers und ein ebensolches Mehr auf seiten des Empfängers bloß konstatiert wird wie etwa beim Kauf einer Ware: Geben ereignet sich vielmehr im Sinne Baaders, wo es eine Beziehung stiftet, in der der Empfänger in der Gabe erst als solcher gegeben und der Geber in ihr als solcher empfangen wird, so daß Empfänger und Geber selbst in dieser Gabe sind – wie etwa im Geschenk. Denn hier gilt: „Der Geber ist nicht die Gabe, und diese nicht jener, und doch gibt der Geber in der Gabe sich selber, insofern er liebt, und der Empfänger empfängt den Geber in der Gabe, insofern er ihn liebt. Gebe ich in meiner Gabe dir nicht mich selber (mein Herz), so liebe ich dich nicht und nimmst du in ihr nicht mich selber, so liebst du mich nicht."[103] Insofern der Geber nicht liebt, gibt er nicht, insofern der Empfänger nicht liebt, empfängt er nicht, läßt sich dieses Modell Baaders in seinem Sinne zuspitzen. Geben und Empfangen begreifen auf ihre Weise das ganze Verhältnis von Empfänger und Geber ein. „Lieben" heißt in diesem Zusammenhang für den Geber dem Empfänger zumindest etwas zuhöchst aber alles, d. i. die Fülle des Gebers und darin sich selbst schenken; und es heißt für den Empfänger vom Geber zumindest etwas zuhöchst aber alles und darin sich selbst erwarten. Indem der Empfänger alles vom Geber erwartet, erwartet er nichts von sich. Dieses Nichts von sich Erwarten ist jener Subjektionsakt seitens des Empfängers, der dem Geber „allein das Geben möglich macht", denn dieser kann seine Gabe nur in die offene und leere Hand des Empfängers geben.

Im Restitutionsgeschehen geht es nun Baader gerade um das rechte Empfangen der Gabe, die Christus als „Wiedergebärer und Wiederbringer des verlorenen Vermögens der Gottesbildlichkeit" ist. Mit anderen Worten: Es geht ihm um das Empfangen als jene Reaktion bzw. Antwort des Menschen auf die in Christus geschehene Erlösungstat Gottes, die diese definitive Erlösung erst in ein ebensolches Erlöstsein in der Zeit ausgestaltet. Es ist das Unterscheidende des anthropologischen Standpunktes Baaders, bei dieser Reaktion des Menschen als Reaktion anzusetzen. Baader erhellt die Aktion des Menschen als Re-aktion. Re-agierend ist der Mensch

[103] RE 13 (SW 4, 189).

immer schon bezogen auf die Bedingungen des Reagierens von der Aktion her, die sich bereits in meinem positiven Reagierenkönnen bekundet. Der Ansatz beim Reagens setzt daher – reziprok – beim Agens an. Nur im menschlichen Handeln und auf seine Weise ist das göttliche Handeln erreichbar, denn in seinem Tun vollzieht der Mensch zugleich den Überschuß des göttlichen Tuns.

Wie ist das vom Modell des Gebens her einzuholen? Wo der Empfänger sich dem Geber subjizierend die Gabe empfängt, geschieht ein Mehrfaches: Der Geber geht über Empfänger und Gabe als Geber auf, die Gabe wird als Gabe, in ihr werden Empfänger und Geber empfangen; die Gabe empfangend gibt der Empfänger die Gabe dem Geber zurück – denn wir sahen: nur wo der Empfänger empfängt, kann nach Baader der Geber geben –, solchermaßen gibt der Empfänger sich in der Gabe dem Geber und gibt er schließlich in der Gabe den Geber diesem selbst zurück. Nicht nur wird also der Empfänger in der Gabe als solcher gegeben und der Geber als solcher empfangen, sondern umgekehrt gilt auch, daß der Geber in der Gabe den Empfänger empfängt und der Empfänger in der Gabe den Geber gibt. In dieser „Reciprocität des Gebens und Nehmens“[104] werden so Geber und Empfänger zu Gebenden und Nehmenden, dies jedoch so, daß der Empfänger sich vertiefend der Initiative des Gebers den „Spielraum“[105] gewährt.

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist jedoch der Wechsel der Ursprünglichkeit: der Empfänger wird empfangend zum Geber. Was er gibt, ist aber nichts anderes, als was er zuvor vom Geber empfangen hat. Wenn also Gott sich in Christus gibt, um im Menschen die „Basis der Receptivität“, seinen ihm eingesprochenen Namen, zu restituieren bzw. neu verlauten zu lassen, so gibt der Mensch dort, wo er seine restituierte Empfänglichkeit a pontentia ad actum führt und Christus empfängt, diesen in seiner Gestalt bzw. sich als „Sohn“ Gottes zurück.[106] Wie alles Wirkliche, so kommt auch diese Gestalt „nur durch eine Conjunction eines Aeusseren und eines Inneren, eines Descensus und eines Ascensus zu

---

[104] Anth SW 4, 232.

[105] Welte verwendet diesen Begriff in seiner Analyse des „die Sage des Wortes verstehenden Hörens“ in: Heilsverständnis, 30–33. Im selben Sinn spricht Baader von „Einräumung“, vgl. etwa Anth SW 4, 227.

[106] Siehe hierzu SpD 3, XII (SW 8, 353–355).

Stande",[107] nämlich durch die Konjunktion des Gottes außer bzw. neben mir, d. i. seines menschgewordenen Sohnes, und des Gottes in mir, d. i. seiner göttlichen Idea. Nach Baader genügt es nämlich nicht, „historisch zu wissen oder zu glauben, dass und was Gott ausser und ohne mich ist und thut, wenn ich nicht auch in mir und für mich dieses Sein und Thun jetzt und hier inne werde, so wie mir der ausser mir vor vielen hundert Jahren menschgewordene Christus nichts nützte, falls derselbe nicht auch in mir Mensch würde".[108] In diesem Sinne ist vom ver-söhnten Menschen als „göttlichen" Menschen zu sprechen.

Darüber hinaus ist deutlich, daß Geber, Gabe und Empfänger nur in der Beziehung des Gebens bzw. Nehmens sind, was sie sind. Geber, Gabe und Empfänger sind demnach auch nur in dieser Beziehung als solche zu erkennen. Es gilt also, in die Beziehung einzusteigen, selbst zu nehmen und zu geben, welches Nehmen und Geben sich in der Welt unter den Bedingungen von Zeit, Materie und Mitmenschlichkeit begibt, um im Menschen als dem Empfänger Gott als Gott und den Menschen als Menschen zu erkennen. Nicht jedes Denken kann diesen Zusammenhang erkennen, und doch kann dies nach Baader das Denken als es selbst erkennen. Denn so formuliert Baader im polemischen Abstoß von Descartes: „Cogitor, ergo cogitans sum."[109] D. h. das Denken selbst ist auf die Weise des Menschen strukturiert. Wie Baader die menschliche Aktion als Reaktion und diese Reaktion als Fundort der vorgängigen göttlichen Aktion erhellt, so geht ihm im Cogito des Menschen dessen Sekundärstruktur als Cogitor auf, welches Cogitor jedoch seinerseits wieder Fundort des göttlichen Cogito ist. Das Denken eröffnet dem Menschen den Zugang zu dem dieses Denken tragenden Gedachtsein und -werden, somit zum göttlichen Denken, das aber immer nur unter dem Maß und den Bedingungen des menschlichen Denkens vorkommt.

Gott ist daher nach Baader als Ursprung des Denkens der in allem Erst- und Mitgedachte.[110] Daß Gott aber zum ausdrücklich

[107] SpD 1, XV (SW 8, 134 Anm.).
[108] SpD 5, I (SW 9, 165).
[109] Espr SW 12, 325; vgl. SpD 3, VIII (SW 8, 338–340) u. ö. Siehe Susini, Bd. 3, 161–194.
[110] Siehe hierzu „Glauben" SW 16, 226 f.; „Gott" SW 16, 231–236; „Denken" SW 16, 133 f.

Gedachten wird, d. h. daß der sich in Christus zu denken gebende Gott vom Menschen denkend empfangen wird, dazu muß der Mensch in Baaders Worten „gedankenfrei" werden, will sagen er muß sein Denken von allen ungöttlichen Gedanken freimachen, um den Gedanken Gottes von Gott selbst zu empfangen. Denn hierzu ist „die Anerkennung (Erkenntlichkeit) des Gebers in der befreienden Gabe, somit die freie Vertiefung von Seite des Empfängers nöthig, weil jedes freie Empfangen (Annehmen) ein sich frei dem Geber subjiciren oder sich ihm verpflichten und verbinden ist, was auch das Wort: Glauben als Geloben und Verloben, sagt".[111] Nur „vermöge des religiösen Acts der Aufgabe seiner natürlichen Selbheit"[112] gelangt der Mensch zur Erkenntnis Gottes. „Die Creatur kann Gott (ihren Schöpfer und Herrn) nicht erkennen, ohne sich von Ihm zu unterscheiden, [...] d. h. ohne sich gegen Ihn zu demüthigen und Ihn in und durch Sich zu erheben [...], und ohne eine solche grossartige, wahrhaft religiöse Hingebung an das Höchste vermag der Mensch auch in der Speculation nichts."[113] Empfangend, gebend, glaubend also antwortet der Mensch der erlösenden Aktion Gottes gemäß, in welcher Antwort ihm sich allererst das Wissen um diesen Sinn der Menschwerdung und damit auch das Wissen um sich selbst und Gott und Welt aufschließen.

Dieses „restaurative Verhalten" des Menschen ist denn auch nach Baader das eigentliche Thema der Religion, da das eigentlich „religiöse Verhalten"[114]. Der Glaube ist es, der das Wissen um den Menschen und um Gott und Welt eröffnet. Er eröffnet dieses Wissen aber allein in der Selbst- und damit auch Weltgestaltung zur lebendigen Gestalt Christi, zum leibhaften Bild, d. i. „Sohn" Gottes. „Die Erkenntniss fällt [...] mit der Selbstgestalt zusammen – Sumus quae cognoscimus."[115] „[S]ciendo facimus, faciendo scimus."[116] Der anthropologische Standpunkt ist demnach nicht nur geschichtlich, insofern er unter den Bedingungen von Zeit, Materie und Mitmenschlichkeit steht, darüber hinaus entläßt er vielmehr

---

[111] SpD 5, XVII (SW 9, 259); vgl. SpD 4, XIV (SW 9, 104 f. Anm.). Siehe Susini, Bd. 3, 114–133.
[112] SpD 1, V (SW 8, 45).
[113] FC 2, 6 (SW 2, 208).
[114] SpD 2, XV (SW 8, 268).
[115] SpD 5, II (SW 9, 178 Anm.).
[116] FC 6 Vorrede (SW 2, 378 Anm.); siehe auch SW 16, 440.

selbst eine Geschichte in dieser konkreten Geschichte des Menschen und als diese aus sich, die Geschichte nämlich des Glaubens und der Kirche, d. i. die Geschichte der Menschheit mit Jesus Christus.

Hiermit wird schließlich der Charakter der Erkenntnis als religiöser Erkenntnis eingeholt, der anthropologische Standpunkt in der Religion als der „religiöse Standpunkt in der Anthropologie" offenbar.[117] Denn das Denken des anthropologischen Standpunkts denkt gerade von jenem Standpunkt her, der sich reagierend auf das Handeln Gottes bzieht und weiß, daß er nur in diesem Handeln Gottes sich selber versteht und seine Basis hat. „[D]iese absolute Centralität des religiösen Rapports und Erkennens"[118] besagt, daß nur mit Gott alles als das, was es ist, erkannt werden kann. In aller Erkenntnis geht es daher nach Baader darum, daß der Mensch Gott „ein- und ausgebiert".[119] Dies das religiöse Interesse aller Erkenntnis: die „Versöhnung" des Menschen. Die Erkenntnis kann nur religiöser Art sein, weil die Versöhnung in einer Vermittlung geschieht, die der Mensch nicht leisten kann. Solcherart ist der andere Stellenwert des anthropologischen Standpunkts bei Baader markiert: Der Mensch ist wohl der Ort aber nicht die sich selber vermögende „Kraft der Vermittlung".

---

[117] Vgl. SpD 2, XVIII (SW 8, 286 f.); SpD 2, XIX (SW 8, 290). Siehe hierzu auch Baumgardt, 294 f.

[118] SpD 3, I (SW 8, 313). In diesem Sinne gelten die Ausführungen Baruzzis: „Für Baader ist und bleibt klar, daß es nur ein Prinzip gibt: Gott. Mit Gott muß der Anfang gemacht werden, was heißt, daß dieser Anfang ein solcher bleiben muß: nämlich der ständige Anfang, welcher alles durchwirkt eben im Sinne jener Grundgebung, wie die Griechen archä verstanden. [...] Für Baader wäre es gerade der jener der Philosophie der Neuzeit würdige Versuch, eine Gründung in Gott nicht als Mystik jenseits der Philosophie anzusiedeln, vielmehr die Kritik der Vernunft soweit voranzutreiben, um Gott als den Ort der Vernunft jetzt eigentlich zu vernehmen." A. Baruzzi, Franz von Baaders Verhältnis zur Idee der Revolution, in: A. Rauscher (Hrsg.), Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert (Beiträge zur Katholizismusforschung), München–Paderborn–Wien 1975, 37 f.

[119] Vgl. SpD 5, I (SW 9, 165).

3. Schluß

Wie ist die Geschichte unseres eigenen Vorgangs, der sich selbst als Mitgang mit dem Vorgang Baaders verstand, auf den Begriff zu bringen? Was hat sich diesem Vorgang gezeigt?

Wir fragten nicht nach einzelnen Themen Baaders, wenngleich noch einige dieser Themen zur Aufarbeitung anstehen;[1] uns ging es vielmehr um den Charakter des religionsphilosophischen Denkens Baaders selbst als Vorgang. D. h. wir fragten: Wie geht Baader vor und vor allem wie setzt Baader an? Denn Ansatz- bzw. Standpunkt und Weise des Ansatzes eröffnen und bemessen den Horizont des sich Zeigenden und bestimmen insofern auch die „Farbe" des Sehens bzw. Gesehenen. Was sich mir zeigt und wie es sich mir zeigt bzw. was ich sehe und wie ich sehe, liegt daran, wohin und wie ich mich stelle, um es in den Blick zu bekommen.

Baaders Standort ist der des Menschen, seine Hinsicht aufs Ganze „menschlich". Daß sein Denken diese und keine andere Gestalt hat und daß dieses und nicht jenes so und nicht anders gedacht wird, hat im anthropologischen Standpunkt seinen Grund. Was aber ist das für ein Standpunkt, wie ist er selbst begründet und warum ist gerade beim Menschen und auf seine Weise anzusetzen? Zunächst war das Feld auszumachen, auf dem Baader im Menschen seinen Stand nimmt, das Feld also, das schon Feld des anthropologischen Standpunkts ist, ja das so ist, wie es ist, weil der anthropo-

---

[1] Etwa die spezifische Christologie Baaders, seine Trinitätsspekulationen, das Verhältnis von Glaube und Wissen, um nur einige Themen zu nennen, die in der Literatur, vor allem in der neueren Literatur, noch nicht eigens thematisiert wurden. Erst wenn Baaders Gedanken selbst aufgearbeitet sind, lassen sich auch die von H. Grassl angeregten historischen Fragestellungen neu angehen; siehe dazu vor allem Grassls unveröffentlichten Vortrag beim Arbeitskreis „Katholische Theologie im 19. Jahrhundert" im November 1973 über „Baader und die deutsche Romantik. Offene Fragen an die Forschung".

logische Standpunkt in ihm gefaßt wurde. Nach dem Grund des anthropologischen Standpunkts fragend fragten wir so nach dem vom anthropologischen Standpunkt Begründeten, d. h. nach dem von ihm her Begriffenen. Das Feld, in dem Baader vom Menschen her denkt und das sich ihm, indem er so denkt, auftut, ist das Feld der „spekulativen Dogmatik", das in diesem Feld Begriffene sind Religion und Philosophie bzw. deren Verhältnis. Vom anthropologischen Standpunkt her begreift Baader im Begriff der „spekulativen Dogmatik", was die Religion, was näherhin die christliche Religion, was Philosophie überhaupt und was schließlich diese seine die Religion begreifende Philosophie sind. In der „spekulativen Dogmatik" gestaltet Baader so auf vorzügliche Weise seine Religionsphilosophie.

Das diese Religionsphilosophie gestaltende Denken charakterisiert er als konkretes Denken, d. h. als „positives" und daher „wahrhaft freies", „zentrales" und als solches „geniales", „ideales" und daher „gemüthvolles" Denken. So bewegt Baader sich in diesem Feld, so begreift sein Begriff und so hatten auch wir vorzugehen. Diesem Denken Baaders geht sein Gedachtes, die Religion, als es selbst auf; es wird in ihm als dem anderen in seinem Eigenen unterschieden, indem das Denken selbst sich von seinem Gedachten unterscheiden läßt. Baader entwickelt auf diese Weise in der spekulativen Dogmatik sein philosophisches Vorverständnis der Religion als religiöses Selbstverständnis der Philosophie. Dies die These, die Baader vom anthropologischen Standpunkt her gewinnt.

Das andere ist das Unterscheidende des Eigenen, die Philosophie das der Religion, dieser Grundsatz Baaders betrifft schließlich den anthropologischen Standpunkt selbst. Wenn der anthropologische Standpunkt sagt, daß „die Selbsterkenntniss des Menschen ihn allein sowohl zur Kenntniss dessen führt, was über ihm, als dessen was um ihn und unter ihm ist",[2] so gilt nämlich für diese Selbsterkenntnis, daß der Mensch nicht im bloßen, alles andere ausschließenden Blick auf sich selbst erkennt, was er ist, sondern daß er nur in den Relationen zum anderen, in denen er überhaupt anfängt und besteht,[3] in diesem ihn unterscheidenden anderen und von ihm

[2] SpD 2, I (SW 8, 202).
[3] Vgl. a. a. O. SW 8, 202 Anm.

her sich erkennt. Weder erkennt er sich selbst unmittelbar ohne sein anderes, noch ist diese Selbsterkenntnis seine „Selbsterfindung" bzw. sein „Selbstgemächte",[4] d. h. noch ist er selbst es, der sich unmittelbar erkennt, vielmehr sieht er nur von anderem her in anderem, was er selbst ist. Unmittelbar erkennt der Mensch allenfalls sein von anderem Erkanntsein, welches anderen er also bedarf, um sich zu erkennen.

Daher spricht Baader vom Menschen als *Spiegel.* Wer in den Spiegel schaut – und dazu fordert Baaders anthropologischer Standpunkt auf –, der sieht zwar sich, aber er sieht sich nur, weil anderes zu sehen ist, das ihn ausgrenzt und ihm Konturen gibt. Schärfer noch auf das eigentliche Anliegen Baaders zugespitzt – denn er spricht ja zunächst nicht vom Menschen als sich Spiegelnden (nach unten), sondern vom Menschen als Spiegel (nach oben) – gilt: Im Spiegel ist nicht der Spiegel selbst zu sehen, sondern eben das andere, das sich in ihm spiegelt. Und nur weil sich überhaupt etwas spiegelt, ist er, was er ist, Spiegel. Sonst handelte es sich allenfalls um eine glänzende Fläche als möglichen Spiegel, um den „Glast", wie Baader sagt, der alles – im Spiegel sichtbare – Mögliche verbirgt, aber eben nichts sehen läßt. Oder um einen „angelaufenen Spiegel", der als solcher „blind (nicht mehr zeigend)" und daher „selber sichtbar (trübe)"[5] wird. Was solchermaßen „blind" und „trübe" ist, ist jedoch ebenfalls kein Spiegel mehr. Dieser Spiegel hat sein Spiegelwesen ver-wirkt.

Baaders Rede vom Menschen als Spiegel zielt demnach darauf ab, daß der anthropologische Standpunkt beim Menschen ansetzt, um gerade beim anderen des Menschen anzusetzen, und zwar bei jenem schlechthin anderen, das überhaupt nur im Spiegel vorkommt, will hier sagen bei Gott, und nicht bei jenem, das der Mensch selbst sieht, insofern er sich in ihm spiegelt, will sagen bei der Welt. In diesem Sinne ist der Mensch als Spiegel sein eigenes Vorverständnis, das nur vom anderen, sich in ihm Spiegelnden her in sein Selbstverständnis eingeholt wird. Wieder anders gesagt setzt Baader von unten an, um gerade von oben anzusetzen. Eben darauf ist noch einzugehen. Als Spiegel steht der Mensch so in der

---

[4] A. a. O. SW 8, 202.
[5] Anth SW 4, 229.

Mitte zwischen dem, was sich in ihm spiegelt, und dem, von dem er sich selbst als Spiegel unterscheidet, indem er sich in ihm spiegelt, d. h. zwischen Gott und Welt.

Der Mensch ist Spiegel heißt: Er erkennt sich selbst nur *in* anderem und *von* anderem *her*,[6] und: Der Mensch ist *von* anderem *her* und ist nur *in Relation* zum anderen, was er ist. Und doch, so differenziert Baader weiter, ist der Mensch als Spiegel weder bloßes Spiegelbild noch bloßes Portrait seines anderen.

Das besagt *für den Menschen* zum einen, daß er nicht wie das Spiegelbild überhaupt nur zu sehen ist und also überhaupt nur ist, wenn das Original vor den Spiegel tritt, sondern daß er wie das Portrait unmittelbar sehen läßt und selber ist; zum anderen, daß er nicht wie das Portrait zwar unmittelbar sehen läßt und selber ist, aber nicht an sich unmittelbar ablesen läßt, was es sehen läßt, was es als Portrait ist, sondern daß er wie das Spiegelbild das Original unmittelbar zeigt. Der Mensch ist demnach mehr als nur Spiegel, er ist Träger (begriffene Historie bzw. historischer Begriff) eines Bildes, das er selbst ist. Als solcher ist er und sieht er, was er ursprünglich, will sagen von seinem Original her, ist.

Daß der Mensch weder bloßes Spiegelbild noch bloßes Portrait seines anderen ist, besagt *für das* sich im Menschen spiegelnde *Original* zum einen, daß es nicht wie im Spiegelbild wohl sichtbar, da aus einer höheren Region erscheinend, aber nicht greifbar, da in der Wesentlichkeit der höheren Region verschlossen, sondern daß es wie im Portrait in der Wesentlichkeit der niedrigeren Region greifbar und vermittelt unmittelbar ist; zum anderen, daß es nicht wie im Portrait wohl auf dessen Weise greifbar, aber nicht als es selbst sichtbar, sondern daß es wie im Spiegelbild sichtbar ist, will sagen

---

[6] Von hier aus gelingt der Einstieg in Baaders Theorie des „Gewissens". Das Moment, auf das es uns hier ankommt, nennt Baader selbst in SpD 3, VIII (SW 8, 339 Anm.): „Ich habe bei anderer Gelegenheit gezeigt, dass man wegen der Nichtanwendung dieses logischen Princips des Erkennens und Wissens keine genügende Theorie des Wissens als Gewissheit und Gewissens erhalten konnte, indem die Creatur sich nie allein weiss. –" „Gewissheit", „Gewissens" und letzter Halbsatz gesperrt gedruckt. In diesem Sinne deutet Baader die Etymologie von Gewissen: „Das Ge ist nemlich mit dem griechischen Συν und lateinischen Con gleichbedeutend und drückt also hier ein Mitwissen aus." (SpD 3, XIII [SW 8, 360 Anm.]), „Ge", „Συν", „Con" gesperrt gedruckt. Siehe zum Ganzen die wichtigen Texte, die in SW 16, 225 angeführt werden. Näheres zur Interpretation vor allem bei Hemmerle, Symposion, 51; Diss., 65–69.

aus seiner Region in der niedrigeren als es selbst aufscheint. Das Original gewinnt demnach nur dort, wo der Mensch sein Bild trägt bzw. ist, in seinem anderen als es selbst Gestalt, d. h. nur dort ist es sichtbar und greifbar zugleich.

In diesem Sinne gilt nach Baader: Der Mensch ist *Bild* Gottes. Das betrifft wiederum auf besondere Weise seinen anthropologischen Standpunkt. Formelhaft verkürzt gesagt: Baaders Ansatz beim Menschen, der beim anderen des Menschen ansetzt, da der Mensch als Spiegel von seinem anderen her gedacht werden muß, bleibt eben deshalb doch Ansatz beim Menschen, weil der Mensch als Bild dieses andere selbst ist.

Der Überschuß dieser Formel über das bisher Ausgeführte besteht zunächst im Überschuß des Auges über den Spiegel. Denn „[i]n der That ruht der forschende [will sagen spekulierende bzw. spiegelnde] Geist nicht, bis er zu solch einem Erkennen seines Erkennenden, d. h. seines Erkanntseins, durchgedrungen ist, oder wie Plato sagt, bis sein Auge einem sein Sehen sehenden Auge begegnet".[7] Spiegeln vollendet sich im Blick in das gegen-blickende Auge. Für unseren Zusammenhang bedeutet die Rede vom Auge die Verlebendigung des Spiegels, das Hervorrufen seiner eigenen Ursprünglichkeit. Das Auge spiegelt, indem es selbst sieht. Der Mensch selbst muß anfangen bzw. mit dem Menschen selbst ist anzufangen. Denn nur in diesem Anfangen gehen die Angefangenheit des Menschen als Anfang und damit auch die Angefangenheit des eigenen Anfangens auf. Denken, das fragt, wie es zum Menschen in der Mitte als Spiegel Gottes kommt, findet seine Antwort nur im Anfangen des Menschen und entdeckt sich darin schließlich selbst als Antwort.

Der anthropologische Standpunkt reduziert demnach weder alles auf den Menschen und seine Selbsterkenntnis, noch überspringt er den Menschen in einen „grundlosen" Ansatz von oben, vielmehr weist die Selbsterkenntnis den Menschen gerade auf den Weg zu seinem anderen und von ihm her und nimmt der Mensch sich selbst mit auf diesen Weg. Der anthropologische Standpunkt setzt so überhaupt nicht bei bloß einem Punkt an, er unterscheidet sich gerade dadurch, daß er Ansatz in der Beziehung und als solcher

---

[7] SpD 3, VIII (SW 8, 339), „Plato" gesperrt gedruckt.

gegenwendiger Ansatz ist. Erst im Vorgang dieser Beziehung selbst erschließt sich ihre „Fundierungsrichtung“[8], die von Gott als „anfanglosem Anfang“[9] zum Menschen als „angefangenem Anfang“[10] verläuft.

Als zweites ist im selben zu sehen, daß des Menschen Historie, d. i. sein Angefangensein, wohl „um ihres Verständnisses willen da ist“,[11] welches Verstehen eben im Anfangen auf den Menschen zukommt, daß jedoch dieses Verstehen bzw. Anfangen sich nur dort ereignet, wo das im Anfangen Verstandene, d. i. der Begriff des Menschen als Bild Gottes, seinerseits wiederum „historisch“ wird. Der Mensch begreift nur, was er schon von seinem anderen her – historisch – ist, indem er es von sich her wieder – historisch – wird. Bild Gottes ist der Mensch nur, indem er von sich her ist, was er von Gott her ist. Der anthropologische Standpunkt – so jedenfalls liest sich die Intention Baaders – verläßt daher als Anfang in der Beziehung sich selbst als Standpunkt und macht sich auf den Weg des Ereignisses Gottes in der Welt, er ist in diesem Sinne „nachdenklich“. Der anthropologische Standpunkt bleibt nicht stehen, er „geht“: er handelt, weil er versteht, und versteht, weil er handelt.

Schließlich steckt in unserer Formel noch ein drittes Moment. Das Bild – so können wir nämlich jetzt sagen – ist die Gestalt, das Gesehene des Auges, das das sehende Auge selbst ist. Denn im Akt des Sehens sind der Sehende und das Gesehene eins, und weil eins ist ein jedes überhaupt nur als es selbst unterschieden. Wo der Mensch sich zum Bild Gottes, d. h. ihm gleichgestaltet, ist er, daß Gott Gott ist, das Original, der Herr des Bildes. Wo Gott im Menschen so über ihm aufscheint, ist Gott, daß der Mensch Mensch ist, vollendet, ganz, heil, eben Bild Gottes und in diesem Sinn „göttlich“. Beide Pole tragen einander und lassen sich voneinander tragen. Dies das Geschehen der wechselseitigen „Inwohnung“ und „Einräumung“. Seitens des Menschen setzt das jedoch voraus, daß sein Raum nicht von ihm selbst besetzt ist bzw. daß der Sehende nicht sich selbst bzw. sein Sehen sieht. Nur wo des Menschen Blick nicht „trübe“, sondern hell und klar ist, sieht er überhaupt. Offen und leer für Gott, darf er allein von ihm seine Erfüllung, d. i. alles, und

---

[8] Welte spricht so in seiner Analyse paralleler Beziehungen in Heilsverständnis, 30–33.

[9] S. o. 1.3.3.2.3. [10] S. o. 1.3.3.2.1. [11] S. o. 125 f.

nichts von sich erwarten, um er selbst und als er selbst Bild Gottes zu sein. Von sich her wird demnach der Mensch, was er von Gott her ist, indem er dies von Gott her wird. Er trägt das Bild Gottes, indem er sich von Gott tragen läßt.

Anthropologischer Standpunkt also besagt den Ansatz beim Menschen als Bild Gottes: Beim Menschen ansetzend setzt der Mensch bei seinem anderen an. Und doch ist dies sein Ansatz. Der Mensch aber setzt so beim anderen an, daß das andere diesen Ansatz trägt und leitet. Bild Gottes ist der Mensch daher nicht immer schon als fixierte Gestalt, sondern Bild Gottes zu sein, ist dem Menschen aufgegeben; es ist sein „Beruf", seine „Sendung". Über sich hinausgehend erst kommt der Mensch zu sich, d. h. er muß von sich her sein, daß er nicht von sich her, sondern von seinem anderen her ist. Daß der Mensch zu sich kommt – seinen Beruf und seine Sendung erfüllt bzw. seinem Begriff entspricht –, liegt also nicht an ihm, sondern an seinem anderen. Diese Differenz im Menschen selbst ist nach Baader des Menschen „historische Erfahrung" und macht so die besondere Geschichtlichkeit des anthropologischen Standpunkts aus.

Baader entlädt die Spannung der Differenz *im* Wesen des Menschen in die Geschichte der Differenz des Menschen *zu* seinem Wesen. Gottesbildlichkeit als Beruf, als Sinn des Seins, das also, was der Mensch sein soll, um wahrhaft zu sein, ist das, was gerade nicht ist. Der Mensch ist seine Ver-gangenheit und Nichtigkeit. Indem er gefallen ist, ist sein Sein ver-fallen. Dies die Erfahrung, die der Mensch in der Geschichte macht und als welche er seine Geschichte begreift. Die „ontologische Differenz des Menschen" bzw. die „anthropologische Differenz des Seins" ereignet sich nach Baader als die konkrete „ontische Geschichte" des Menschen. Was bedeutet diese Erfahrung für den anthropologischen Standpunkt?

Als Bild Gottes hat der Mensch ein „zentrales" Verhältnis zu seinem Original. Dieses zentrale Verhältnis ist jedoch kein unmittelbares, denn es ist ein Verhältnis von Regionen, nämlich der Region des Originals als des Zentrums zu der des Bildes als der das Zentrum umschließenden Peripherie, in der das Zentrum seiner selbst ansichtig wird. Die Vermittlung der Regionen begibt sich in der Sphäre, indem Zentrum und Peripherie sich so hinstellen, daß sie einander sehen, d. h. näherhin daß das Zentrum sich in der Peri-

pherie und die Peripherie das Zentrum sehen läßt. Dieses Modell macht deutlich, daß das Zentrum immer, will sagen in jeder Stellung, der Peripherie zugewandt ist, wohingegen die Peripherie sich nach innen (oben) wenden muß und nicht nach außen (unten) abwenden darf, um in sich (als Spiegel) das Zentrum sehen zu lassen. Daß die Peripherie dieses zentrale Verhältnis hat, ist demnach dann, wenn nicht geometrische Notwendigkeit, sondern personale Freiheit herrscht, unselbstverständlich. Dann nämlich bedarf es eben der freien Hinwendung der Peripherie zum Zentrum, in welcher Hinwendung sie schließlich überhaupt erst Peripherie ist. Sonst, d. h. allein von der Peripherie her gesehen, wäre sie allenfalls eine ortlose Reihe von Punkten, die zwar, indem in ihr sich Punkte wiederholen, den Kreis verheißt, aber nicht begreift. Erst vom Zentrum her ist die Peripherie, was sie ist, Kreis.

Die Geschichte lehrt: Der Mensch hat sich von Gott abgewandt. Er hat seine Zweitheit und ihren Sinn vergessen und sich selbst als erstes gesetzt. Indem aber die sphärisch-gegenwendige Vermittlung nicht mehr statthat, Aktion und Reaktion auseinandergefallen sind, ist der Mensch der Zentrum- und Ruhelosigkeit des bloß Peripherischen, dem Dualismus der Zeit und der Zusammengesetztheit der Materie anheimgefallen. Er ist nicht länger Bild Gottes, sondern Bild seiner Schein-Welt, d. h. der Mensch sieht nicht mehr das Sichsehen-lassen Gottes, sein Sehen ist nicht mehr dessen Spiegel und Zeugnis, er sieht vielmehr sich allein und sein Sich-sehen und also sieht er nichts (anderes). Ein solchermaßen außer seiner ursprünglichen Region und Relation versetzter und daher entstellter anthropologischer Standpunkt, der nur vom Menschen in der Peripherie her denkt und ihn allein zum Maß dessen nimmt, was ist und sich zeigt, ist selbst ortlos da unvermittelt, er entstellt seinerseits, er trennt statt vermittelnd zu einen, er hört mit sich selbst auf, da er allein mit sich anfängt; nichts Neues kann ihm widerfahren, denn ihm gilt der Mensch als das einsame Subjekt aller Geschichte.

Baader überwindet die Engführungen eines solch reduktiven bloß anthropologischen Ansatzes, der für ihn eben ein bloß peripherischer Ansatz ist, indem sein anthropologischer Ansatz, der ja auch unter den konkreten Bedingungen der Geschichte des Menschen, d. h. von Zeit, Materie und Mitmenschlichkeit, steht, dessen Ort also auch die Peripherie ist, die Beziehentlichkeit und Gegen-

wendigkeit allen Anfangs unter diesen Bedingungen wiederholt bzw. aus ihnen hervorholt. D. h. er macht deutlich, wie aufs selbe und neue Aktion Gottes und Reaktion des Menschen in der Welt ineinandergehen.

Seinem anthropologischen Standpunkt gemäß setzt Baader auch hier bei der Aktion des Menschen unter den Bedingungen von Zeit, Materie und Mitmenschlichkeit an. Im Handeln des Menschen unter diesen konkreten Bedingungen entdeckt er: Der Mensch lebt in der Spannung von Imperativ, Ohnmacht und Verheißung. Alle Momente dieser Struktur und also die Struktur als ganze sind dialektisch verfaßt; d. h. für Baader: der Mensch kommt in der Zeit nicht zur Ruhe. Alles Zeitliche verheißt ihm sich selbst, seine Erfüllung, zieht ihn an; doch die Ankunft beim Zeitlichen ent-täuscht; es gewährt nicht, was es verheißt, es stößt den Menschen ins Weiter, ins Nächste. Hier und jetzt ist nur Vorläufiges, das als Abstraktion des End- und daher Erstgültigen „dialektisch seinem Ende zutreibt".[12] Dies die Struktur der zentrumleeren Peripherie, die ihre Wahrheit, das Zentrum, verleugnet und daher verfehlt, denn aller Anfang in ihr geschieht „als ein Aufhören (Cessiren) einer Gegenwart (einer Mitte), somit als Anfangen einer Suspension der letzteren, oder als Abstraction".[13] Die Mitte, das Prinzip ihrer Einheit, liegt nicht in sondern außerhalb der Struktur. Sie selbst geht in ihrer dialektischen Vermittlung auf als vermittelte Struktur, die Aktion des Menschen in ihr als Reaktion. Beide weisen zu ihrem Verständnis über sich hinaus. Von ihrem anderen, ihrer Mitte her, nur sind sie zu denken. Daß dem so ist, läßt Baaders anthropologischer Standpunkt als in diesem Sinne peripherischer Standpunkt sehen. Es ist sein Selbstverständnis, Vorverständnis seiner selbst im Vorverständnis des den Menschen und alles in sein Selbstverständnis einholenden anderen zu sein.

Die Vorläufigkeit der Struktur alles Zeitlich-Materiellen hält diese nicht nur aus ihrer Wahrheit, ihrem Prinzip bzw. ihrer Mitte, heraus, sondern hält sie zugleich auf ihre Erfüllung durch die Mitte hin offen, ja als vor-läufige Struktur läuft sie ihrer Erfüllung voraus und entgegen. Die zentrumleere Peripherie erwartet die Ver-

[12] FC 6, 1 (SW 2, 389).
[13] Ebd. „Mitte" gesperrt gedruckt.

gangenheit ihrer Zentralität als ihre Zukunft. In der Zentrumleerheit erfährt sie sich eben auf das Zentrum bezogen da von ihm „durchwohnt", verweist sie „regressiv" auf diese Bezogenheit und „antizipiert" sie ihre neue Beziehung zum Zentrum. Diese neue Beziehung von Peripherie und Zentrum aber ist nicht von der Peripherie, sondern allein vom Zentrum zu stiften. Und doch ereignet sich die Beziehung nur, wo das Zentrum, wenn sie diese stiftet, bei der Struktur des von sich her bloß Peripherischen ansetzt, d. h. das Zentrum selbst muß in die Peripherie eingehen, um dessen Struktur zu erfüllen, welche Erfüllung sich jedoch als Umkehrung und Steigerung des Vorläufigen begibt.

Einen Vorbegriff dieses Geschehens gewinnt Baader vom Geschehen der Menschwerdung her. Erlösung könnte nur so geschehen, wie sie positiv in Jesus Christus geschehen ist. Er begreift in der Menschwerdung, daß das Zentrum sich selbst in die Peripherie begeben hat, um den Menschen ein neues zentrales Verhältnis zu erschließen. Dieses zentrale Verhältnis aber ereignet sich nun vermittelt durch die Peripherie und daher unmittelbar in ihr. Die Peripherie selbst erhält zentrale Bedeutung.

Darin liegt auch das Schicksal des anthropologischen Standpunkts beschlossen. Ob nämlich Baaders Vorbegriff der Menschwerdung diese wirklich begreift, ob der anthropologische Standpunkt selbst zentrale Bedeutung erlangt, geht nur auf in der Entscheidung des Menschen, sich selbst von sich her in diesem Geschehen als das, was er in ihm ist, als Bild Gottes, zu begreifen bzw. begreifen zu lassen. Baaders anthropologischer Standpunkt also muß eingenommen, der Weg seines Denkens muß beschritten werden, um sehen und erfahren zu lassen, was ihn trägt und leitet, Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott, ungetrennt und unvermischt, und was er schließlich sehen läßt, das Ganze der Beziehung von Gott, Mensch und Welt und in ihr ein jedes als es selbst. Dann aber zeigt sich der anthropologische Standpunkt in der Religion als religiöser Standpunkt in der Anthropologie bzw. das philosophische Vorverständnis der Religion als religiöses Selbstverständnis der Philosophie. Menschliches Denken und Handeln sind bezogen auf und begründet in Gottes freier Tat der Zuwendung zum Menschen und ins Menschliche, ja es vollzieht an seiner Stelle, auf seine Weise und aus seiner Ursprünglichkeit die Tat Gottes

selbst. Aktion Gottes und Reaktion des Menschen gehen ineinander vor, tragen einander und vollbringen dasselbe: Gott das Heil der Menschen, der Mensch die Herrlichkeit Gottes. Der anthropologische Standpunkt leistet, was Baader als „die höchste Aufgabe des Lebens, der Religion und der Philosophie" beschreibt: „[d]ie Erreichung der freien Gemeinschaft und freien Bewegung unseres Gedankens mit und in dem Centralgedanken in Gott".[14]

Dieser anthropologische Standpunkt Baaders bedeutet eine tatsächliche Neuorientierung des Denkens gegenüber einem bloßen Ansatz von unten, d. h. gegenüber einem konstruktiven Denken, das vom Menschen ausgeht und die Wirklichkeit allen Seins und aller Geschichte vom Apriori menschlicher Möglichkeiten und Unmöglichkeiten her bemißt und entscheidet. Baaders anthropologischer Standpunkt läßt mehr sehen, er ist ein umfassenderer anthropologischer Ansatz, weil er sieht, daß der Mensch den Menschen übersteigt, ja daß dieser Überschuß des Menschen über sich selbst ihn allererst in seinem Eigenen unterscheidet und zu sich bringt, daß also alle unter den Bedingungen des Menschen stehende und von ihnen her bemessene Wirklichkeit diese Bedingungen sie übersteigend ihrerseits bemißt.[15]

Diese Struktur des anthropologischen Standpunkts Baaders, die die Einheit seines Denkens begründet, ja die „der eine und selbe Weg" seiner Philosophie ist, von dem Baader spricht,[16] liegt in seinem philosophisch-theologischen Werk keineswegs offen zutage; sie ist hingegen durch die unübersehbare Vielzahl der Themen, Motive und Anläufe dermaßen verschüttet, daß unsere These trotz Baaders ausdrücklicher Rede vom anthropologischen Standpunkt einigermaßen frappiert. Denn diese Rede vom anthropologischen Standpunkt erscheint schließlich selbst lediglich als eines der Themen Baaders und wird auch in der Literatur weitgehend als solches aufgefaßt und behandelt.[17]

---

[14] SpD 1, X (SW 8, 105).

[15] Siehe hierzu Hemmerles Rede vom „doppelten Apriorie der Theologie" in der geschichtlichen und fundamentalen Aufbereitung seines neuen Ansatzes einer „trinitarischen Ontologie" in: K. Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976, 9–24, bes. 18 f.

[16] Vgl. SpD 4, I (SW 9, 13).

[17] Siehe etwa Baumgardt, 244–275, bes. 267 f. und 281 f.; Spreckelmeyer, 1–6; Sauter, 177–182.

Weniger noch die Vielzahl als die Art der Themen Baaders läßt die Konturen der Struktur des anthropologischen Standpunkts verschwimmen und stellt diesen Standpunkt schließlich überhaupt in Frage. Wie nämlich ist von einem anthropologischen Standpunkt her so detailliert etwa vom Fall der Intelligenzen, der Weltkatastrophe, der Entstehung der Materie und des Bösen, wie etwa von der paradiesischen Androgynität des Menschen, wie von seiner eschatologischen Leiblichkeit zu reden? Widersprechen solche Aussagen nicht geradezu einem Ansatz bei dem, was der Mensch ist, und bei den Beziehungen und Bedingungen, in denen er lebt? Liegt nicht gerade in ihnen der Anlaß, wie schon die Zeitgenossen von Baader befremdet zu sein, von ihm als Mystiker und Theosophen zu sprechen, der nicht den anthropologischen, sondern den „absoluten Standpunkt" einnimmt, der in der Immanenz mit Gott steht?[18]

In der Tat liegt hierin der Anlaß zur Kritik Baaders. Sie läßt sich formal zunächst so fassen, daß Baader in der Durchführung seines Ansatzes diesen unterbietet oder gar verläßt bzw., wie Hemmerle sagt, daß es bei Baader „einen Überschuß der Intention

---

[18] Beispielhaft sei hier das Urteil des Baader-Schülers Jakob Sengler angeführt, der bereits vom Theosophen Baader in diesem Sinne spricht. J. Sengler, Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit. Spezielle Einleitung, Heidelberg 1837, 409, 439, 443, 451. „Der Theosoph flüchtet sich daher aus dieser zerfallenen Welt, aus dieser Scheinwelt, in die urbildliche, wesentliche, wahre Welt, in die Welt der Ewigkeit" (a. a. O. 443). Zum Abstoß Senglers von Baader siehe Franz Eichinger, Die Philosophie Jakob Senglers als philosophische Theologie. Ein Beitrag zum Gespräch der Theologie mit dem spätidealistischen Denken (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 18), Göttingen 1976, bes. 42. Vom Theosophen Baader spricht die Literatur durchgängig; sie ist dabei jedoch vornehmlich von Baaders Abhängigkeit von Saint Martin und seiner Beziehung zum Illuminisme überhaupt geleitet. Zum Verhältnis Baader–Saint Martin siehe vor allem Friedrich von der Osten-Sacken, Franz von Baader und Louis Claude de Saint-Martin, Leipzig 1860, aber auch die Arbeiten von H. Grassl und S. Helberger-Frobenius. Helberger-Frobenius liest Baader sogar allein unter diesem Gesichtspunkt des Theosophen und will ihn lediglich als solchen erweisen. So bedauert er z. B., daß man auch nach der Lektüre der Arbeit Hemmerles über den Schöpfungsgedanken Baaders immer noch nicht wisse, „was Theosophie überhaupt ist" (2), und bezweifelt, ob man mit Hemmerles phänomenologischer Methode „im Bereich der Theosophie überhaupt zu Ergebnissen kommen kann" (ebd.). Das Etikett des Theosophen baut so in der Literatur vielfach Verstehensbarrieren auf und verhindert ein tieferes Eindringen in das Denken Baaders. Grassl macht jedoch darauf aufmerksam, daß die „kritische Unterscheidung zwischen Theosophie und Theologie [...] Baader

gegenüber der Gestalt"[19] gibt. Wo bricht diese Differenz von Durchführung und Ansatz bei Baader auf?

Wir sagten: Baader entlädt die Spannung der Differenz *im* Wesen des Menschen in die Geschichte der Differenz des Menschen *zu* seinem Wesen.[20] Für diese beiden Differenzen prägt B. Welte in der Folge der Unterscheidung des späten Schelling von positiver und negativer Philosophie die Begriffe der „ideellen" und der „reellen" Differenz.[21] Als „ideelle Differenz" versteht Welte die Differenz „zwischen der möglichen Wirklichkeit und der wirklichen Wirklichkeit des Heiles", die „dem Menschen aus seinem Seinsverständnis und dem darin sich erhellenden Worum-willen"[22] erwächst. „Diese Differenz eröffnet sich an dem inneren Wesen des Heilsverständnisses selbst",[23] sie steht in „der Wesensordnung des menschlichen Seinsverständnisses",[24] ist Differenz *im* Wesen des Menschen selbst, insofern er – im Licht Baaders gelesen – auf sich selbst als Bild Gottes hin entworfen und berufen, gesandt, unterwegs ist, ohne dieser Wirklichkeit von sich her mächtig zu sein. Der Mensch selbst

---

fremd" war (H. Grassl, Baader, 285), daß Baader gerade „den Illuminisme wissenschaftlich, in strenger Konfrontation mit der Philosophie seiner Zeit aufwerten" (283) wollte, und zitiert in diesem Zusammenhang Schelling: „‚Der alte Vertrag unter den Gelehrten (die Welt der Theosophie als unwissenschaftlich abzutun) ist erloschen und bindet uns nicht mehr'" (ebd.).

[19] Hemmerle, Denkstruktur, 19.

[20] Von hier aus ist auch die von Hemmerle mehrfach vorgetragene Kritik, Baader denke Geschichte von Natur her, zugänglich. Vgl. Hemmerle, Diss., 331–336 und ders., Denkstruktur, 18.

[21] Vgl. Welte, Heilsverständnis, 118. Siehe zum Ganzen a. a. O. 116–199. Weltes Heilsverständnis wird hier keineswegs willkürlich herangezogen. Vielmehr legt sich eine an dieser Stelle nicht weiter auszuführende Differentialanalyse zwischen der von uns erhobenen Struktur des anthropologischen Standpunkts Baaders und Weltes eigenständigem anthropologischen Ansatz in Heilsverständnis nahe. Auf die parallele Struktur des Vorgangs Weltes und unseres eigenen Vorgangs sei zumindest hingewiesen. Auch Welte sucht zunächst das Feld seines anthropologischen Standpunkts auf, um dann sein menschliches Seinsverständnis als Heilsverständnis zu entwickeln. Nicht anders denn als Heilsverständnis versteht Baader seine Idee vom Menschen als Bild Gottes. Schließlich stößt Welte auf die faktische Heilsdifferenz wie Baader auf die Versetztheit des Menschen, welche Heilsdifferenz sowohl Weltes wie Baaders anthropologischen Ansatz als philosophisches Vorverständnis seines religiösen Selbstverständnisses modifiziert.

[22] A. a. O. 117.

[23] Ebd.

[24] A. a. O. 119.

ist so in seinem Wesen „die offene Frage nach dem wirklichen Heil [...]: hat Sein wirklich einen Sinn? Und indem er die Frage ist, ist er die Differenz."[25] Die „reelle Differenz" versteht Welte „als die Differenz des faktischen Daseins gegen seine Idee",[26] d. h. nach Baader: Der Mensch ist nicht, was er ist; er ist nicht seine „Sendung" und nicht sein „Beruf" zum Bild Gottes, er steht in Differenz *zu* seinem Wesen. Wird die Wirklichkeit selbst, auf die dann, wenn es wie im Heilsverständnis des Menschen als Bild Gottes um wirkliches Heil geht, zu achten ist, befragt, „wie es mit ihr stehe bezüglich des Heiles, so tritt sie ihrerseits in Differenz zu dem, wonach sie befragt wird, sie tritt nämlich als das Nicht-Heile hervor".[27] Welte folgert, und dies gilt für Baaders „Heilsverständnis" nicht weniger: „Wird die Wirklichkeit bemessen an dem als möglich entworfenen, aber nicht als wirklich aufstellbaren Entwurf und damit am Heilsverständnis in der Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit, so trägt sie ihrerseits in diese zunächst innere Differenz des Entwurfs sich selbst als nun auch faktisch dem Entwurf gegenüber differierend ein. So wird aus der inneren Differenz des Heilsverständnisses *im Zusammenstoß* mit der Wirklichkeit eine faktische Differenz."[28]

Kritisch uns auf Baader zurückbeugend stellen wir fest: Baader kennt keinen „Zusammenstoß" von Idee und Wirklichkeit, in dem die Idee als Idee (wirklichen Heils) und die Wirklichkeit als (nichtheile) Wirklichkeit aufgingen. Der qualitative Sprung der beiden Ordnungen ist selbst übersprungen. Inhaltlich fallen „ideelle" und „reelle" Differenz zusammen. Die „reelle Differenz" wird eingeebnet zugunsten der „ideellen Differenz", sie ist nichts anderes als deren Exekution. Formal trifft auch Baader diese Unterscheidung der Differenzen, er sucht sie jedoch sogleich zu vermitteln, welche Vermittlung „ideell" geschieht und als „reell" ausgegeben wird. Baader erhebt zwar die Forderung: „Will man darum, wie man sagt, hinter das Dasein eines Dinges in der Zeit kommen, so hat man sich nicht sofort in bloss allgemeine ontologische Constructio-

[25] A. a. O. 118.
[26] Ebd.
[27] Ebd.
[28] Ebd. Hervorhebung nicht im Text.

nen zu versteigen, sondern vorerst die Geschichte eines solchen Daseienden, oder wie es geworden &c., so weit als möglich nachzuforschen",[29] stellt aber selbst solche „ontologischen Constructionen" an, wo er die „ideelle" und „reelle" Differenz des Menschen ideell vermittelt, und gibt diese Konstruktionen schließlich als die Beschreibung der Geschichte des Menschen aus.

Dieses Vorgehen zeitigt jene zwei Konsequenzen, die die Schwierigkeit des Zugangs zu Baader und seinem anthropologischen Standpunkt erhellen: Die „reelle" bzw. „ontische" Differenz wird „ontologisiert", die „ideelle" bzw. „ontologische" Differenz wird „ontifiziert". Das heißt für das Sein und die Geschichte des Menschen in der Welt, daß sie ausschließlich auf die Gefallenheit des Menschen bzw. die Verfallenheit seines Seins bezogen und von ihr her gelesen werden. Aus der Mehrdeutigkeit des Hier und Jetzt wird eine Deutung herausgenommen und aus ihr die ganze Geschichte rekonstruiert. Was ist erscheint im negativen Licht dieser Verfallenheit, so z. B. die Geschlechtsdifferenz als Verlust ursprünglicher Einheit und nicht etwa positiv als Verdichtung von Individualität und somit Steigerung von Wirklichkeit oder auch die Materie als Spaltung des ursprünglich Einen und nicht etwa positiv als Zuspitzung von Konkretheit in ihre „Anstößigkeit" hinein. Alle Geschichte spielt in diesem negativ geladenen Feld. Im anthropologischen Standpunkt selbst organisiert Baader so seinen „‚systematischen' Willen zur gestaltenden Bewältigung des Ganzen",[30] er dient ihm vornehmlich zur „totale[n] Auflösung des Daseinsrätsels".[31] Das freie Spiel der Geschichte als Spiel lebendiger personaler Beziehungen wird poietisch unterlaufen, so daß Geschichte als notwendige Abfolge der Konsequenzen des Falls erscheint. Davon ist auch jene Geschichte betroffen, die der anthropologische Standpunkt selbst aus sich entläßt. In der Durchführung einzelner Themen stellt sich daher die Frage, ob Baader der von ihm aufgedeckten

---

[29] Revision der Wiss. SW 10, 282.

[30] Hemmerle, Denkstruktur, 19.

[31] H. Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 30/31), München 1929, 373. Knittermeyer spricht davon, eben diese Absicht stelle Baader „wieder in die alte Front der Romantik hinein" (ebd.). Siehe überhaupt die Kritik Knittermeyers an Baader, a. a. O. 373–375, 384–385. Näheres zu Baaders Verhältnis zur Romantik in den Arbeiten Grassls, bes. Baader und die deutsche Romantik.

Antwortstruktur des Denkens jeden Augenblick inne und dem anthropologischen Standpunkt treu ist, wo er die Vorbedingungen menschlichen Handelns auf die Weise einer konkreten geschichtlichen Zeitigung und die Konstruktion des anthropologischen Standpunkts aus seinen Voraussetzungen durchführt. Erliegt er nicht vielmehr der Versuchung der Ableitung, die „ontologische Constructionen" anstellt und als positiv geschehen ausbeschreibt, die von daher weiß, wie das Ganze geht, und den anthropologischen Standpunkt latent verlassen hat? Baader hält die „ontologische Differenz" nur aus, indem er sie „ontisch" entlädt. Hier und jetzt ist sie daher nicht mehr anwesend, gegenwärtig, als vergangene und vergehende geht sie uns unmittelbar nicht mehr an. Baader bemerkt es selbst, wenn er wie etwa bei der Frage nach dem Ursprung des Bösen „den anthropologischen Standpunct auf einen Augenblick hier verlassend den Act der freien Wahl absolut primitiv"[32] nimmt, d. h. in den absoluten Standpunkt hineinspringt, nicht in der Mitte der Beziehung, sondern mit einem ersten Prinzip anfängt; er vermittelt jedoch diesen Sprung nicht eigens wieder mit seinem anthropologischen Standpunkt, leitet vielmehr diesen vom absoluten Standpunkt her.

Es zeigt sich: Baader will mit seinem anthropologischen Standpunkt den Menschen in der Mitte, dahinein aber durch sein anderes vermittelt und also von ihm her denken, er will die Unableitbarkeit dieser Beziehung und ihres Geschehens wahren, anderes als anderes sich zeigen lassen. Indem er aber diesen Gedanken von der Produktion her auf das Selbst als das sich darin Gewinnende hin denkt, erlangt das den Gedanken durchführende Denken, gleichsam die „Natur" des Denkens, Macht über seine „Idee", wird das andere „vom Selbst her, Beziehung vom Selbstverhältnis her, Geschichte von Natur her gedacht. [...] [Denn d]er Gedanke der Produktion bleibt im letzten Gedanke der Reduktion."[33] Hemmerle urteilt daher mit Recht: „Die innere Struktur des Baaderschen Denkens und Sprechens markiert deutlich seinen Ort in der Reihe jener Gedanken, die das System neuzeitlicher Metaphysik aufzusprengen versuchen, dabei aber dem Ansatz [will hier sagen dem

[32] SpD 1 LvF 31 (SW 8, 178).
[33] Hemmerle, Denkstruktur, 18.

beim Selbstverhältnis bzw. bei der Selbstaffirmation] verhaftet bleiben, über den sie hinausdrängen."[34]

Diese Grenzen Baaders in der Durchführung und Begründung seines anthropologischen Standpunkts kommen in den Blick, wo wir selbst vom Ansatz Baaders aus und auf seinem Weg diesen Ansatz vollziehen bzw. diesen Weg gehen. Solchermaßen aber versteht sich unsere Phänomenologie des Denkens in und aus der Mitte. Sie erweist sich damit nicht nur als Lese- und Verstehenshilfe der Texte Baaders und unserer Interpretation dieser Texte, vielmehr macht sie über Baader hinausgehend erst dessen Grenzen sichtbar, wie überhaupt nur eine Grenze als solche sich bemerkbar macht, indem ich sie überschreite.

Wir sahen: Baader gerät dadurch in Aporien, daß er den anthropologischen Standpunkt benützt, um – rückwärtsorientiert – genetisch in eine Poiesis hinein zu erklären, statt ihn – vorwärtsorientiert – als Handlungsanweisung zu verstehen. Diese Richtung eröffnet Baader selbst („fac et videbis"), ohne sie indessen in ihre Konsequenz hinein auszuschreiten. Mit Baader über ihn hinausgehend denken auch wir in und aus der Mitte des Menschen. Diese Mitte wird jedoch in unserem Vorgang nicht nur als Lokation und Erklärungsprinzip, sondern darüber hinaus und neu als Handlungsanweisung verstanden, als Mitte also, in welcher andauernd das Zugekommene in das Zukünftige hinein vermittelt wird. Das bedeutet nicht ein Absagen ans Erklären, jedoch wird Erklären selbst Verdanken auf Hoffnung hin, so daß das Denken nicht definitiven, sondern vermittelt-vermittelnden Charakter erhält. Denn Philosophie als Philosophie versammelt sich in jener Mitte in die reine Gewärtigkeit und gerät nicht in die ableitende Verfügung. Im selben wird Glaube bzw. dessen Erhellung in der Theologie zum Vollzug einer Antwort, insofern aber zu einer Art von Praxis in dem Sinne, daß auf Hoffnung hin die Unvollendetheit wieder hingegeben wird, nicht also im pragmatischen Sinn der Anwendung, die doch wieder idealistisch wäre. In dieser Praxis wird das Denken des anthropologischen Standpunkts sich selbst nach-denklich.[35] Auf diese Weise begibt sich die Geschichte des Glaubens als die Ge-

[34] A. a. O. 19.

[35] Zur „Nachdenklichkeit" des Denkens s. o. 86–89, 97, 110–113.

schichte des Angegangenwerdens von der ontologischen Differenz des Menschen und des Lebens in ihr.[36] Baader hat wie kaum ein anderer diese Differenz anvisiert und eine entsprechende Umwendung des Denkens antizipiert.

Ein solch nachdenkliches Denken lebt in der Mitte zwischen seiner göttlichen Herkunft und Zukunft. Die Mitte selbst als die Gegenwart des Göttlichen ereignet sich nicht im erklärenden Nachgehen, sondern im verdankenden Weitergehen und Verhoffen. Gegenwart geschieht zwischen Verdanken und Verhoffen. In ihr eröffnet sich Denken als jene reine Bezüglichkeit, um die es Baader gerade geht. In solcher Bezüglichkeit präzisiert sich ein Denken vom anthropologischen Standpunkt aus: es weiß, daß es zweites und nicht letztes ist, zweites nämlich, daß ein Erstes auf ein Letztes zu vermittelt. Die Geschichte dieses Denkens wird so die Geschichte des sich dem Menschen zudenkenden Gottes.

---

[36] Zum Begriff des „Lebens" s. o. 1.3 im ganzen, bes. 67–70, 89 f., 92 f., 95–97, 99, 102, 106 f. und SW 16, 288–292. Auch Baader spricht vom Leben wesentlich als Prozeß. Daß dieser jedoch, wie Baader – idealistisch – formuliert, ein in sich kreisender Prozeß von Ausgang und Eingang (Rückgang) ist (vgl. Versehensein SW 4, 360 u. ö.), wird wohl vom Menschen erlebt, ist aber nicht von ihm abzusehen oder gar zu planen, da eben Leben sich als Gewärtigkeit des Zukünftigen und Hingabe des Zugekommenen ans Zukünftige ereignet.

Literaturverzeichnis

Ausgaben der Schriften Baaders

Baader, Franz Xaver von: Sämtliche Werke, systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften samt Nachlaß, Biographie und Briefwechsel hrsg. von F. Hoffmann, J. Hamberger, A. Lutterbeck, E. A. von Schaden, Ch. Schlüter und F. von der Osten, 16 Bde., Leipzig 1851–1860 (unveränderter Nachdruck Aalen 1963). [Diese Gesamtausgabe führt auch die Erstausgaben der Schriften Baaders an.]

Baader, Franz von: Grundzüge der Sozietätsphilosophie, hrsg. von F. Hoffmann, Würzburg 1837.

Baader, Franz von: Kleine Schriften, hrsg. von F. Hoffmann, Würzburg 1847.

Hoffmann, F.: Die Weltalter. Lichtstrahlen aus Franz von Baaders Werken, Erlangen 1868.

Claasen, J.: Franz von Baaders Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie. Auszug, 2 Bde., Stuttgart 1886/87.

Baader, Franz von: Schriften, ausgew. u. eingel. von M. Pulver (Buchreihe Der Dom. Bücher der deutschen Mystik), Leipzig 1921.

Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, hrsg., eingel. u. erl. von J. Sauter (Die Herdflamme, Bd. 14), Jena 1925.

Seele und Welt. Franz Baaders Jugendtagebücher, in neuer Textrevision von M. Jarislowsky, eingel. u. hrsg. von D. Baumgardt, Berlin 1928.

Franz von Baader und sein Kreis. Ein Briefwechsel, ausgew. u. hrsg. von F. Werle, Leipzig 1942.

Susini, E.: Lettres inédites de Franz von Baader, 3 Bde.; Bd. 1 Paris 1942; Bd. 2 u. 3 Wien 1951.

Baader, Franz von: Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern, ausgew., eingel. u. mit Texthinweisen von H. Grassl, München 1953.

So spricht Franz von Baader, bearb. von E. Kliemke, München–Planegg 1954.

Baader, Franz von: Über den Begriff der Zeit. Über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens als die geistige Wurzel des Verfalls

der religiösen und politischen Sozietät in unserer wie jeder Zeit, eingel. u. hrsg. von C. Linfert (Libelli, Bd. XVIII), Darmstadt 1954.
Baader, Franz von: Gesellschaftslehre, ausgew., eingel. u. mit Texthinweisen von H. Grassl, München 1957.
Baader, Franz von: Vom Sinn der Gesellschaft. Schriften zur Socialphilosophie, hrsg. von H. A. Fischer-Barnicol, Köln 1966.
Baader, Franz von: Sätze aus der erotischen Philosophie und andere Schriften, hrsg. von G. K. Kaltenbrunner (Sammlung Insel, Bd. 19), Frankfurt a. M. 1966.
Baader, Franz von: Über die Begründung der Ethik durch die Physik und andere Schriften, hrsg. von K. Poppe (Freies Geistesleben), Stuttgart 1969.
Susini, E.: Nouvelles Lettres inédites de Franz von Baader, in: Etudes germaniques, Paris 1969, 62–82.
Hartl, F.: Franz von Baader (Wegbereiter heutiger Theologie, hrsg. von H. Fries u. J. Finsterhölzl), Graz 1971.

Zur Zitation: Zitiert wird nach der Gesamtausgabe von Hoffmann unter der Abkürzung SW = Sämtliche Werke. Die Bandzahl wird vor dem Komma, die Seitenzahlen hinter dem Komma angegeben (Beispiel SW 1, 109 = Sämtliche Werke, Bd. 1, Seite 109). Besonders wichtige Schriften sind mit abgekürztem Titel vor SW notiert. Es werden folgende *Abkürzungen* angewandt:

Kant	Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren (1796/1809), SW 1, 1–23.
ThdErk	Fragmente zu einer Theorie des Erkennens (1809), SW 1, 49–56.
Wahrheit	Recension der Schrift von Professor J. Ch. Aug. Heinroth: Ueber die Wahrheit (1824), SW 1, 97–132.
RPh	Vorlesungen über religiöse Philosophie im Gegensatze der irreligiösen älterer und neuerer Zeit. I. Heft. Einleitender Theil. Vom Erkennen überhaupt (1827), SW 1, 151–320.
RelPh	Ueber Religions- und religiöse Philosophie im Gegensatze sowohl der Religionsunphilosophie als der irreligiösen Philosophie (1831), SW 1, 321–338.
Zeit	Sur la notion du temps. Ueber den Begriff der Zeit (1818), SW 2, 47–94.
FC	Fermenta Cognitionis, 6 Hefte (1822–1825), SW 2, 137–442.
Antirel. Phil.	Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit (1824), SW 2, 443–496.

Rat. Th.	Ueber die sich so nennende rationelle Theologie in Deutschland (1833), SW 2, 497–516.
Elementarphys.	Beiträge zur Elementar-Physiologie (1797), SW 3, 202–246.
JB	Vorlesungen über Jacob Böhme's Theologumena und Philosopheme (erschienen 1847), SW 3, 357–432.
EPh	Sätze aus der erotischen Philosophie (1828), SW 4, 162–178.
RE	Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik (1831), SW 4, 179–200.
Anth	Alle Menschen sind im seelischen, guten oder schlimmen, Sinn unter sich: Anthropophagen (1834), SW 4, 221–242.
Incompetenz	Ueber die Incompetenz unserer dermaligen Philosophie zur Erklärung der Erscheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur (1837), SW 4, 303–324.
Versehensein	Ueber den paulinischen Begriff des Versehenseins des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung, 3 Sendschreiben (1837), SW 4, 325–422.
Ethik	Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik (1813), SW 5, 1–34.
Segen	Vom Segen und Fluch der Creatur, 3 Sendschreiben (1826), SW 7, 71–154.
BdG	Ueber den Begriff des gut- oder positiv- und des nichtgut- oder negativ-gewordenen endlichen Geistes (1829), SW 7, 155–208.
Strauß	Ueber das Leben Jesu von Strauss auf Veranlassung einer in der Allgemeinen Zeitung (10. Jänner 1836) enthaltenen Anzeige dieser Schrift (1836), SW 7, 259–270.
Opfer	Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers oder des Cultus (1836), SW 7, 271–416.
SpD	Vorlesungen über speculative Dogmatik, 5 Hefte (1828–1838), SW 8, 1–368, SW 9, 1–288.
LvB	Zur Lehre vom Bilde (Anhang zu SpD 1, X), SW 8, 93–105.
LvF	Erläuterungen zur Lehre von der Freiheit (Anhang zu SpD 1), SW 8, 153–192.
Emancipation	Ueber die Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholizismus von der römischen Dictatur in Bezug auf Religionswissenschaft (1839), SW 10, 53–88.

Revision der Wiss.	Ueber die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft natürlicher, menschlicher und göttlicher Dinge (1841), SW 10, 255–282.
Tageb.	Tagebücher aus den Jahren 1786–1793, SW 11.
St. Martin	Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint Martin, SW 12.
Espr	Erläuterungen zu St. Martin, De l'esprit des choses, SW 12, 261–366.
Elementarbegr. Zeit	Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte (1831), SW 14, 29–54.
Societät Einl.	Vorlesungen über Societätsphilosophie. Einleitung. Philosophie der Zeit (1831/1832), SW 14, 55–160.
Briefe	Briefe von und an Baader von 1796–1841, SW 15, 161–704.

Verweise auf SW 16 beziehen sich auf das im 16. Bd. gegebene, von A. Lutterbeck gearbeitete Register zur Gesamtausgabe.

Literatur zu Baader

Ball, H.: Zur Kritik der deutschen Intelligenz, Bern 1919.

Balthasar, H. U. von: Prometheus (= Apokalypse der deutschen Seele, Bd. 1), 2. Aufl. Heidelberg 1947, 624–635.

Baruzzi, A.: Franz von Baaders Verhältnis zur Idee der Revolution, in: A. Rauscher (Hrsg.): Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert (Beiträge zur Katholizismusforschung), München–Paderborn–Wien 1975, 33–49.

Baumann, J.: Kurze Darstellung der Philosophie Franz von Baaders, in: Philosophische Monatshefte, 14. Bd. (1878).

Baumgardt, D.: Franz von Baader und die philosophische Romantik (Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Buchreihe, Bd. 10), Halle 1927.

Benz, E.: Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Hl. Allianz, Mainz–Wiesbaden 1950.

–: Franz von Baaders Gedanken über den „Proletair". Zur Geschichte des vormarxistischen Sozialismus, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1 (1948) 97–123.

–: Franz von Baader und der abendländische Nihilismus, in: Archiv für Philosophie 3 (1949) 29–52.

–: Franz von Baader und Kotzebue. Das Rußlandbild der Restaurationszeit, Mainz–Wiesbaden 1957.

–: Les Sources Mystiques de la Philosophie Romantique allemande, Paris 1968.

Beumer, J.: Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Ausgewählte Texte (Sammlung Dieterich, Bd. 314), Bremen 1966, 289–310.

–: Franz von Baader und sein Plan zur Vereinigung der römischen und russischen Kirche, in: Volk Gottes (Festgabe für Josef Höfer), hrsg. von R. Bäumer u. H. Dolch, Freiburg i. Br. 1967, 430–454.

Braxa, J.: Franz von Baader. Zum Gedächtnis seines 200. Geburtstages, in: Zeitschrift für Ganzheitsforschung, N. F., 9. Jg. (1965) 129–142.

Carriere, M.: Vom Geist. Schwert und Handschlag für Franz Baader, Weilburg 1841.

Cuno: Franz von Baader, Der christliche Philosoph, in: Beweis des Glaubens, IX. Bd., Gütersloh 1873.

Dempf, A.: Schelling, Baader und Görres. Die Münchener Philosophen der Romantik, in: Geistige Welt. Vierteljahresschrift für Kultur und Geisteswissenschaften, 2. Jg. (1947) 10–17.

Deutinger, M.: Franz von Baaders Verhältnis zur Wissenschaft und zur Kirche, in: Historisch-politische Blätter, Bd. II, München 1857, 85–105, 165–178.

–: Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie, München 1866.

–: Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft, Regensburg 1857.

Dülmen, R. van: Baaderiana. Neue Veröffentlichungen über Franz von Baader, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Bd. 31 (1968) 822–831.

Erdmann, J. E.: Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant (hrsg. von H. Glockner), Bd. 3, Stuttgart 1931, 287–341.

Fischer, K. Ph.: Zur hundertjährigen Geburtstagsfeier Franz von Baaders. Versuch einer Charakterisierung seiner Theosophie, Erlangen 1865.

Gandillac, M. de: Baader et ses correspondants, in: Etudes germaniques, Lyon 1953, 166–171.

Geiselmann, J. R.: Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, in: Die mündliche Überlieferung, hrsg. von M. Schmaus, München 1957, 123–206 (über Baader: 188–193).

Grassl, H.: Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1785, München 1968.

–: Baader und die deutsche Romantik. Offene Fragen an die Forschung, unveröffentlichtes Manuskript des Vortrages beim Arbeitskreis der Fritz-Thyssen-Stiftung „Katholische Theologie im 19. Jahrhundert", 9. Nov. 1973.

–: Art. v. Baader, in: Staatslexikon, Bd. 1, 6. Aufl. Freiburg i. Br. 1957, Sp. 825–828.

–: Franz von Baader (1765–1841), in: Katholische Theologen Deutsch-

lands im 19. Jahrhundert, hrsg. von H. Fries u. G. Schwaiger, Bd. 1, München 1975, 274–302.
–: Franz von Baader als Nachfahre der Alchemisten und Rosenkreuzer, in: Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt, Bd. 3 (1962) 330–341.
–: Eine Philosophie der Liebe. Aus den Schriften Franz von Baaders, in: Hochland, 43. Jg. (1950/51) 374–385.
Gründler, O.: Franz von Baader, in: Hochland, 21. Jg. (1924) 147 ff.
Haffner, [P. L.]: Art. Franz von Baader, in: Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 12. Bd.: Ergänzungen, 1. Aufl. Freiburg i. Br. 1856, 393–408.
Hamberger, J.: Die Fundamentalbegriffe von Franz von Baaders Ethik, Politik und Religions-Philosophie, Stuttgart 1858.
Harras, H.: Franz von Baader. Ein Vorläufer und Geistesverwandter Friedrich Lists, in: Ständisches Leben, Jg. 1 (1931) 466–482.
Hartl, F.: Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs (Münchener Theologische Studien I, Historische Abteilung, Bd. 18), München 1970.
–: Die Idee der einen Kirche bei Franz von Baader, in: Theologie und Philosophie, Jg. 48 (1973) 551–557.
Hein, L.: Franz von Baaders Liebe zur Russischen Orthodoxen Kirche, in: Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte, N. F., Jg. 12 (1972) 31–59.
Helberger-Frobenius, S.: Macht und Gewalt in der Philosophie Franz von Baaders (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 49), Bonn 1969.
Hemmerle, K.: Art. Androgyn, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1957, Sp. 522.
–: Die Denkstruktur Franz von Baaders als Zugang zu seiner geistesgeschichtlichen Position, unveröffentlichtes Manuskript des Vortrags beim Arbeitskreis der Fritz-Thyssen-Stiftung „Katholische Theologie im 19. Jahrhundert", 10. Nov. 1973.
–: Art. Baader, Franz v., in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1957, Sp. 1161 f.
–: Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung (Symposion, Bd. 13), Freiburg–München 1963.
–: Franz von Baaders Weg philosophischer Gotteserkenntnis, in: Philosophisches Jahrbuch, Jg. 70 (1962/63) 271–294.
–: Philosophische Grundlagen zu Franz von Baaders Gedanke der Schöpfung, Diss. Freiburg i. Br. 1956.
Herz, E.: Das Ethos des Seins bei Franz von Baader, Diss. München 1941.
Hoffmann, F.: Franz von Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft (Gesammelte Rezensionen zur Gesamtausgabe), Leipzig 1856.
–: Franz von Baader in seinem Verhältnis zu Hegel und Schelling, Leipzig 1850.
–: Vorhalle zur spekulativen Lehre Franz Baaders, Aschaffenburg 1836.

Hübscher, A.: Franz von Baader in neuer Sicht, in: Unser Bayern, Jg. 2, München 1953, 79 f.
Imle, F.: Baaders theologische Erkenntnislehre, in: Philosophisches Jahrbuch, Bd. 46, 464–478, Bd. 47, 65–84, Fulda 1933–34.
Jost, J.: Bibliographie der Schriften Franz von Baaders mit kurzem Lebensabriß (Rheinischer Buch-Anzeiger, Heft IV), Bonn 1926.
Jung, A.: Über Franz von Baaders Dogmatik als Reform der Sozietätswissenschaft und der gesellschaftlichen Zustände, Erlangen 1868.
Kappes, H.: Über Franz von Baader, in: Theologische Quartalschrift 4 (1976) 305–311.
Kessler, K.: Die Ethik Franz von Baaders, Diss. Würzburg 1925.
Klamroth, E.: Die Weltanschauung Franz von Baaders in ihrem Gegensatz zu Kant, Diss. Berlin 1965.
Knittermeyer, H.: Schelling und die romantische Schule (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 30/31), München 1929, 152–160 u. 364–391.
Kümmel, F.: Über den Begriff der Zeit, Tübingen 1962, 87–121.
Lakebrink, B.: Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie Franz von Baaders, in: Philosophisches Jahrbuch, Jg. 72 (1964) 120–133.
Lieb, F.: Art. Baader, Benedikt Franz Xaver von, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Tübingen 1957, Sp. 803–805.
–: Baader und Kant, Diss. Basel 1923.
–: Franz Baaders Jugendgeschichte. Die Frühentwicklung eines Romantikers, München 1926.
Linfert, C.: Franz von Baader, in: Die Grossen Deutschen, Bd. III, Berlin 1956, 63 ff.
Löwenthal, L.: Die Sozietätsphilosophie Franz von Baaders, Diss. Frankfurt a. M. 1923.
–: Franz von Baader. Ein religiöser Soziologe der Soziologie, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 2, Köln 1966, 231–252, Bd. 3, Köln 1967, 201–218.
Lutterbeck, A.: Lebensepochen Baaders und Charakterisierung seines Systems der Philosophie, Würzburg 1860.
–: Über den philosophischen Standpunkt Baaders, Mainz 1854.
Maier, H.: Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789–1901), 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1965.
Mertens, H.: Untersuchungen zu Franz von Baaders historisch-politischem Arbeitsgebiet, Diss. Freiburg i. Br. 1928.
Nohl, J.: Franz von Baader. Der Philosoph der Romantik, in: Euphorion, Bd. 19 (1912) 612–633.
Osten-Sacken, F. von: Franz von Baader und Louis Claude de Saint-Martin, Leipzig 1860.
Plard, H.: Lettres retrouvées de Baader, in: Etudes germaniques, Lyon 1968, 389.
Poppe, K.: Franz von Baaders Lehre zur Übernatur–Natur–Unternatur

und zur Unnatur, in: Die Drei. Monatsschrift für Anthroposophie, Dreigliederung und Goetheanismus, Jg. 31, Stuttgart 1961, 146–162.
Przywara, E.: Platonismus. Platon – Baader – Franz Brentano, in: Stimmen der Zeit, 114 (1928) 270–283.
Pulver, M.: Franz von Baaders religiöse Philosophie, Umwelt und Ausgangspunkte. Sein eigener Standpunkt, in: Das Reich, München 1916, 310–333.
Reber, M.: Franz von Baader und die Möglichkeit unbedingter pädagogischer Zielsetzung, Diss. Erlangen 1925.
Reichel, H.: Die Sozietätsphilosophie Franz von Baaders, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Jg. 57, Tübingen 1901, 193–264.
Rieber, A.: Sexualität und Liebe in ihrem Zusammenhang mit Schöpfung, Sündenfall und Erlösung bei Franz von Baader, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Bd. 14, München 1970, 67–83.
Sauer, H.: Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader, Diss. Innsbruck 1974.
–: Der Theologiebegriff bei Franz von Baader, unveröffentlichtes Manuskript des Vortrags beim Arbeitskreis der Fritz-Thyssen-Stiftung „Katholische Theologie im 19. Jahrhundert", 10. Nov. 1973.
Sauter, J.: Baader und Kant (Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre, Bd. 6), Jena 1928.
–: Franz von Baaders romantische Sozialphilosophie, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 81. Jg., Tübingen 1926, 449–481.
–: Die Sozialphilosophie Franz von Baaders, Diss. München 1926.
–: Der Symbolismus bei Baader, in: Blätter für Deutsche Philosophie, Bd. 1 (1927–28) 348 ff.
Scheffczyk, L.: Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert, Bremen 1965.
Schmid, A.: Baader, Vortrag im Jahresbericht der Görresgesellschaft 1879, Köln 1880, 25–38.
Schmitz, St.: Sprache, Sozietät und Geschichte bei Franz Baader (Disputationes theologicae 1), Frankfurt a. M.–Bern 1975.
Schulze, W. A.: Franz von Baader und der päpstliche Primat, in: Theologische Zeitschrift, Jg. 16, Basel 1960, 59–61.
Sedlmayer, H.: Erneuerung als konservatives Prinzip bei Franz von Baader, in: Studium Generale, Jg. 15, Berlin 1962, 264–271.
–: Franz von Baaders Gedanken zur Kunst, in: Philosophisches Jahrbuch, Jg. 68 (1960) 361–369.
–: Der Gedanke der Mitte bei Franz von Baader, in: Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie (Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag), hrsg. von J. Tenzler, Freiburg–München 1968, 309–318.
–: Wahrheit und Erkenntnis nach Franz von Baader, in: Wahrheit und Verkündigung (Festschrift für Michael Schmaus), hrsg. von L. Scheffczyk u. a., München 1967, 97–112.

Seebass, F.: Franz von Baader. 1765–1841. Technischer Theoretiker, mystischer Philosoph, ökumenischer Christ, in: Deutsche Rundschau, Jg. 80, Baden-Baden 1954, 679–683.
Siegl, J.: Franz von Baader. Ein bayrischer Philosoph, in: Der Zwiebelturm, 4 (1949) 169–173.
–: Franz von Baader. Ein Bild seines Lebens und Wirkens, München 1957.
Spaemann, R.: Franz von Baader und die Romantiker, in: Die Mitarbeit. Monatshefte der Aktion evangelischer Arbeitnehmer, Jg. 3, Berlin 1954/55, 6–9.
Spreckelmeyer, H.: Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Bd. 43/44), Diss. Würzburg 1938.
Spreng, K.: Studien zur Entwicklung sozialpolitischer Ideen in Deutschland auf Grund der Schriften Franz von Baaders und Franz Joseph von Buss, Diss. Gießen 1931.
Steinbüchel, Th.: Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und ihrer grundsätzlichen Bedeutung, in: Wissenschaft und Weisheit, Bd. 10, Freiburg i. Br. 1943, 41–60, 103–126.
–: Romantisches Denken im Katholizismus mit besonderer Berücksichtigung der romantischen Philosophie Franz von Baaders, in: Romantik. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen, Tübingen–Stuttgart 1948, 87 ff.
Stöckl, A.: Die Baadersche Philosophie, in: Der Katholik, N. F., 1. Bd., Mainz 1859, 274–295, 513–532, 787–802, 1042–1060.
Susini, E.: Franz von Baader et le romantisme mystique, Bd. II u. III: La philosophie de Franz von Baader, Paris 1942.
Tuebben, H.: Die Freiheitsproblematik Baaders und Deutingers und der deutsche Idealismus (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Bd. 20/21), Würzburg 1929.
Werle, F.: Der Mystiker Franz von Baader, Leipzig 1924.
Wimmershoff, H.: Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels, Diss. Freiburg i. Br. 1934.
Winter, E.: Neues über Baader, in: Hochland, 26. Jg. (1929) 433–436.

Sonstige Literatur

Anselm von Canterbury: Cur deus homo.
–: Proslogion.
Bonaventura: Breviloquium.
–: Collationes in Hexaemeron.
–: Itinerarium mentis in Deum.
–: De reductione artium ad theologiam.
Eichinger, F.: Die Philosophie Jakob Senglers als philosophische Theologie. Ein Beitrag zum Gespräch der Theologie mit dem spätidealistischen Denken (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 18), Göttingen 1976.

Gadamer, H. G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 3. Aufl. Tübingen 1972.
Görtz, H.-J.: Zu einigen erkenntnistheoretischen Grundbegriffen Blaise Pascals, in: Theologie und Philosophie 4 (1974) 518–534.
Hemmerle, K.: Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg–Basel–Wien 1975.
–: Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976.
Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft.
Langen, A.: Zur Geschichte des Spiegel-Symbols in der deutschen Dichtung, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift (1940) 269–280.
–: Zur Lichtsymbolik der deutschen Romantik, in: Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag F. von der Leyens, hrsg. von H. Kuhn/K. Schier, München 1963, 447–485.
Lehmann, K.: Karl Rahner, in: H. Vorgrimler/R. van der Gucht (Hrsg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg–Basel–Wien 1970, 143–181.
Leisegang, H.: Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 4 (1949) 161–183.
Neureuter, H.-P.: Das Spiegelmotiv bei Clemens Brentano, Frankfurt a. M. 1972.
Pascal, B.: Pensées (ed. Brunschvicg).
Rahner, K.: Freiheit der Theologie und kirchliche Orthodoxie, in: Concillium 6/7 (1971) 427–434.
–: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, neu bearb. von J. B. Metz, München 1963.
–: Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967 (darin bes.: Theologie und Anthropologie, 43–65; Die Forderung nach einer Kurzformel des christlichen Glaubens, 153–164; Christlicher Humanismus, 239–259).
–: Schriften zur Theologie, Bd. 9, Einsiedeln–Zürich–Köln 1970 (darin bes.: Überlegungen zur Methode der Theologie, 79–126; Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, 242–258).
Rombach, H.: Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg–München 1971.
Rosenzweig, F.: Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, hrsg. von N. N. Glatzer, Düsseldorf 1964.
–: Kleinere Schriften, Berlin 1937.
–: Der Stern der Erlösung, Erstausgabe in drei Bdn., Frankfurt a. M. 1921, 3. Aufl. Heidelberg 1954, 4. Aufl. 's-Gravenhage 1973.
Saint-Martin, L.-C. de.: Œuvres Majeures, ed. par R. Amadou, Tome I, Hildesheim/New York 1975.
Schelling, F. W.: Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter, 2./3. Bd., München 1927, 1./2. Erg.-Bd., München 1956.
Sengler, J.: Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philo-

sophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit. Spezielle Einleitung, Heidelberg 1837.
Welte, B.: Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg–Basel–Wien 1965 (darin vor allem: Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, 113– 151; Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft, 351–365; Die Philosophie in der Theologie, 366–379).
–: Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg–Basel–Wien 1966.
–: Was hat die Philosophie in der Theologie zu tun?, in: Theologische Quartalschrift 4 (1974) 303–310.

Sachregister

Das Sachregister führt nicht nur die „Sachelemente" des Baaderschen und des eigenen Gedankens auf, sondern vermerkt auch die Momente beider Denkvollzüge, wobei es das Eigentümliche des Baaderschen und so auch unseres diesem nachgehenden Denkens ist, daß Gedachtes und Denken auf besondere Weise ineinander gründen und auseinander anfangen. Wo der Leser daher eine „Sache" aufsucht, wird er sie jeweils in einem auf das Ganze verweisenden Zusammenhang von „Sachen" antreffen.

Abstraktion (abstrakt, abstrahieren) 90 f., 94 ff., 104, 123, 132 ff., 137 ff., 139 f., 148 f., 162, 179, 245 ff., 295

Aktion (– Reaktion) 180, 215 ff., 224 ff., 234, 238, 242, 245, 248 f., 274, 282 ff., 294 f., 296 f.

Anfang (als Mitte) 67 ff., 76 f., 147 ff., 174 ff., 176 ff., 180 ff., 187 ff., 196 ff.

– (des Denkens) 28 f., 66 f., 78 ff., 86 ff., 95 ff., 100 ff., 108 ff., 147 ff.

– (des Menschen) 86 ff., 89 f., 90 ff., 167, 203 ff., 228 ff., 233 ff., 276 ff., 291 ff.

– (der Welt) 86 ff., 89 f., 98 ff., 233 ff.

– (Gottes) 86 ff., 89 f., 102 ff., 203 ff., 234 ff., 269 ff.

Siehe auch Grund, Ursprung, Vermittlung

Ansatz (von unten – von oben) 12, 16 f., 162 f., 172, 207, 289

Anschauung 141, 143 ff., 147 f.

Anthropologischer Standpunkt 168 ff., 170 ff., 203 ff., 208, 228 ff., 234 ff., 238 f., 259 f., 262, 270 f., 276 ff., 282 f., 285 f., 287 ff.

Aszensus (– Deszensus) 12, 38, 119, 186, 224, 233, 283

Auge 153, 165 f., 182, 194, 201, 231, 291 f.

Außen (– Innen) 23 f., 26, 120, 139 ff., 160 ff., 168, 177 ff., 186, 205 ff., 213 ff., 220, 231, 274 f., 283 f., 294

Begierde (– Lust) 190 ff., 218 ff., 248

Siehe auch Wille

Begriff 118 ff., 121 ff., 132 ff., 154 ff., 189, 276, 288

Beiwohnung (– Durchwohnung – Inwohnung) 271 ff., 275

Beziehung 25 ff., 38, 64, 68 ff., 84 f., 87 ff., 97 f., 100 ff., 104 ff., 138 f., 152 f., 167, 169 f., 262 ff., 284, 291 f., 296, 301 ff.

Siehe auch Relation

Bild 172, 205 ff., 208 ff., 228 ff., 262, 280 f., 285, 291 ff.

Bruch 73 ff., 80 ff., 91 ff.
Siehe auch Differenz

Dasein (– Vollzug – Grenze) 49, 51 f., 90 ff.
Denken 141 f., 158, 178 ff., 180 ff., 288, 297, 302 ff.
– (als Figur der Mitte) 23 ff., 30, 80 ff.
– (als Geschehen der Mitte) 35 ff., 42 ff., 80 ff.
– (als Ursprung der Mitte) 64 ff., 66 ff., 78 ff.
– (als menschliches) 23 ff., 28 ff., 31 f., 52 f., 94 ff.
– (als welthaftes) 29 f., 33, 36 f., 56 f., 100 ff.
– (als „göttliches") 29 f., 34 f., 61 ff., 102 ff., 108 ff., 284 ff.
Siehe auch Begriff, Erkenntnis, nachdenklich, vordenklich
Deszensus (– Aszensus) 12, 38, 119, 186, 224, 233, 272, 283
Differenz 252 ff., 265 ff., 293, 299 f.
Siehe auch Bruch
Dogma (Dogmatik) 121 f., 126 f., 154
Durchbruch 40, 66 f., 71, 75, 88, 91 ff., 100 ff.
Siehe auch Anfang
Durchwohnung (– Beiwohnung – Inwohnung) 216 f., 241, 263, 296

Einheit (– Vielheit) 77 f., 116 f., 119, 176, 183 f., 251 f., 257, 295
Einung (– Unterscheidung) 35, 37 f., 56, 75, 77 ff., 96, 106 f., 113, 116 f., 119, 121, 127, 141 f., 146, 174, 185, 195, 223, 265
Einräumung 36 ff., 68 ff., 78 ff., 142, 199, 243, 278, 283, 292
Empfindung 142 ff., 215
Entscheidung (entscheiden) 29, 63 f., 77, 84, 94, 100, 103 f., 110 ff., 167, 241 ff.
ergreifen (– Sehen) 177 ff., 186 ff., 226
erinnern 70 ff., 79 f., 86, 90 f., 98
Erkenntnis (erkennen) 126 f., 133, 138 ff., 151 ff., 154 ff., 163 ff., 169 f., 215 f., 234 f., 240 f., 276, 285 f., 288 f., 291
Siehe auch Begriff, Denken
Erlösung 254 f., 256 ff., 269 ff., 272 ff., 278 ff., 296
Siehe auch Restitution
erzählen 48, 53, 58, 61, 71 ff., 90
Ewigkeit (ewig) 125, 130, 186, 236 f., 245 ff.

fac et videbis 148 f., 204, 234, 278 ff., 303
Fall 276, 301
Siehe auch Versetztheit
Figur (figürlich) 27 f., 30 ff., 35 f., 65, 68 ff., 78 ff., 93, 107 f., 123, 148 f., 179, 181, 192 ff., 210 ff., 221 f., 231, 263, 274
Freiheit (frei) 121, 133 f., 137 ff., 235 ff., 241 ff., 263, 279

Gabe (geben) 59 f., 64, 107, 218 f., 234 f., 267, 281 ff.
Gegebenheit (des Menschen) 49 ff., 90 ff.
– (der Welt) 53 ff., 99 ff.
– (Gottes) 58 ff., 104 ff.
Siehe auch Positivität
Gegenwart 50, 54, 60, 130, 210 ff., 246 ff., 304
Geist 122, 124, 175 ff., 181 ff., 194, 219, 221 f., 249, 255
Gemüt 147, 149 ff., 164, 167, 222, 249 f.
Geschichte (Geschehen) 116, 121 ff., 158 ff., 167 f., 189, 236 f., 239, 285 f., 293 ff., 301 f.
– (der Mitte) 35 ff., 64 ff., 68 ff., 78 ff., 108

– (der Restitution) 269 ff., 277
– (des Menschen) 17, 48 ff., 236 ff., 241 ff., 252 ff.
– (der Welt) 53 ff.
– (Gottes) 57 ff., 236
gestalten (– sehen – verstehen) 39 ff., 44 f., 51, 55, 60, 66 f., 77 f., 80 ff., 86, 94 ff., 100 ff., 196 ff.
– (Gestalt – Ursprung) 31, 59 f., 91 ff., 106, 176 ff.
Siehe auch Vermittlung
Glaube 63 f., 110 ff., 189, 284 ff., 303 f.
Gott („göttliches" Denken) 29 f., 34 f., 61 ff., 102 ff., 108 ff., 284 ff.
– (Gotteserkenntnis) 154, 235, 239 ff., 276 ff., 285 f.
– (Mitte, Geschichte, Anfang Gottes) 34 f., 57 ff., 86 ff., 89 f., 102 ff., 203 ff.
– (– Mensch – Welt) 91 ff., 98 ff., 129, 166 f., 170, 172 ff., 203 ff., 212 ff., 228 ff., 233 ff., 261 f., 269 ff.
greifbar (– sichtbar) 209 ff., 230 f., 290 f.
Grenze (– Dasein – Vollzug) 49 ff., 54 ff., 59 ff., 92 ff., 99 ff., 108 ff.
Grund (Gründung) 25 f., 28, 34, 64 ff., 67 ff., 79 ff., 117 f., 122, 127, 130, 148 f., 179 f., 180 ff., 191 ff., 199 ff., 218

Historie (historisch)
Siehe Geschichte (Geschehen)

Idea (Idee) 123 ff., 147 ff., 174 ff., 180 ff., 187 ff., 198 ff., 205 ff., 217 ff., 226 f., 231 ff., 236 ff., 242 ff., 263 f., 274, 284
Imagination 192 ff., 218 ff., 273 f.
Siehe auch magisch
Imperativ (– Verheißung – Ohnmacht) 248, 258 f., 260 ff., 278, 295
Innen (– Außen) 23 f., 26, 120, 139 ff., 160 ff., 168, 177 ff., 181, 186, 188 ff., 205 ff., 213 ff., 220, 231, 258, 274 f., 283 f., 294
Inwohnung (– Beiwohnung – Durchwohnung) 142, 147, 150, 206 f., 214 ff., 235, 241, 261, 263, 275, 292

Konkretion (konkret) 32, 53, 97, 137 ff., 191 f., 200 f., 239
Kreis (– Reihe) 118 f., 174 ff., 176 ff., 185, 294

Leben (lebhaft) 23, 32 f., 50 f., 64, 68 ff., 75 ff., 89 ff., 95 ff., 99 ff., 102, 105 ff., 186, 192 ff., 196 ff., 208 ff., 241 f., 246, 258, 266, 280, 304
Leib (leibhaft) 31 f., 52, 64, 87, 97, 148, 180, 186, 192 ff., 200, 208 ff., 243, 249, 255
Liebe 151 f., 216, 244, 262 ff., 271 ff., 279 ff.
Lust (– Begierde) 191 ff., 215, 220 ff.

magisch 148, 192 ff., 221 f., 274
Siehe auch figürlich, Imagination
Manifestation 30, 140 f., 161, 181, 184, 195 f., 200 ff., 217, 219, 226 f., 232 f., 238, 243
Materie 121, 240, 250 ff., 255 ff., 258, 260 ff., 270 ff., 294 ff., 301
Medium 36 f., 41 f., 45, 69, 78, 84, 92, 101, 112, 172 f., 178, 183, 194, 233
Mensch (menschliches Denken) 23 ff., 28 ff., 31 f., 52 f., 94 ff.
– (Mitte des Menschen) 16, 23 ff., 31 f.
– (Geschichte des Menschen) 17, 48 ff., 237 ff., 239 ff., 252 ff., 260 ff.

– (Anfang des Menschen) 86 ff., 89 f., 90 ff., 170 ff., 172 f., 174 ff., 193 ff., 276 ff., 287 ff.
– (– Mensch – Welt – Gott) 98 ff., 104 ff., 138, 156 f., 166 f., 170, 212 ff., 228 ff., 233 ff., 262 ff., 269 ff., 270 ff., 275 f., 276 f.
Menschwerdung 269 ff., 276 ff., 296
Siehe auch Restitution
Mitte (Elemente der Mitte) 27 f., 30 f., 93, 107 f., 170, 184 f., 224, 293
– (als Ort) 23 ff., 25 f.
– (als Geschehen) 35 ff., 64 ff., 68 ff., 78 ff., 108, 269 ff.
– (als Anfang) 64 ff., 67 ff., 76 f., 147 ff., 176 ff., 180 ff., 187 ff., 196 ff.
– (des Denkens) 23 ff., 30, 35 ff., 42 ff., 64 ff., 66 ff., 78 ff., 80 ff., 86 ff., 138, 140 ff., 147 ff., 169 f.
– (des Menschen) 13, 16, 23 ff., 31 f., 48 ff., 91 ff., 202 ff., 217 f., 231 ff., 233 ff., 237 ff., 259 ff., 287 ff.
– (der Welt) 32 f., 53 ff., 98 ff., 257
– (Gottes) 34 f., 57 ff., 86 f., 102 ff.
Moment 35, 39 ff., 75 f., 80, 92, 100, 105, 154, 164, 192, 230, 232, 257, 295

nachdenklich (– vordenklich) 28 f., 33, 56 f., 78, 84 f., 86 ff., 95, 97, 101, 113, 292, 303 f.
Natur 148, 191 ff., 196 ff., 225 f., 250

Oben (– Unten) 12 f., 23, 26 f., 117, 162 f., 168, 207, 217
Ohnmacht (– Imperativ – Verheißung) 29, 34 f., 63 f., 112, 259 ff., 279, 295
Okkultation 200 ff., 226, 272
Ordnung 12 f., 24 f., 29 f., 31 f., 33, 36, 38, 44, 54, 68 ff., 80 ff., 108, 153 f., 209 ff., 223 ff.
Siehe auch Region
Organ (– Prinzip – Werkzeug) 200 ff., 224 ff., 249 ff., 255 ff.
Original (– Träger – Bild) 208 ff., 229, 232, 290 ff.

Peripherie 26 ff., 30 f., 34 ff., 64 ff., 93, 107 f., 117, 140 ff., 160 f., 170, 184 f., 224, 257 f., 261 ff., 269 ff., 275, 293 ff.
Philosophie 120 ff., 138 f., 154 ff., 167 ff., 212 f., 230 f., 288, 296 f., 303
Portrait 208 ff., 229, 290 f.
Position 25, 27 ff., 31, 34 ff., 64 ff., 107 f.
Positivität 132 ff., 137 ff., 167, 228 f., 269
Siehe auch Gegebenheit
Positives par excellence 130 ff., 138, 170
Prinzip (– Organ – Werkzeug) 54, 57, 65, 69, 100, 117, 125, 200 ff., 240, 249 ff., 257, 269, 295
Produktion 83 ff., 174 ff., 180 ff., 187 ff., 203 ff., 208 ff., 228 ff., 257 f., 261, 302

Raum (Räumlichkeit) 23 f., 32 f., 35 ff., 43, 64 f., 69 ff., 78 ff., 201, 246
Siehe auch Einräumung
Reaktion (– Aktion) 180, 215 ff., 224 ff., 231, 234, 238, 242, 245, 248 f., 274, 282 ff., 294 f., 297
Region 128 f., 186, 204, 209 ff., 223 ff., 232 ff., 241 ff., 253 ff., 255 f., 272 f., 280, 290, 293 f.
Siehe auch Ordnung
Reihe (– Kreis) 118 f., 124, 176 f.
Relation 135, 138, 153, 169 f., 240, 251 f., 258, 288, 290
Siehe auch Beziehung

Religion (religiös) 120 ff., 154 ff., 167 ff., 212 f., 224 ff., 230 f., 254 f., 265, 279, 285 f., 288, 296 f.
Restitution 259 ff., 269 ff., 276 ff. Siehe auch Erlösung

sehen (– verstehen – gestalten) 39 ff., 42 ff., 51, 55, 60, 80 ff., 94 ff., 101 ff., 103 ff.
– (– ergreifen) 177 ff., 181 ff., 187 ff., 226, 291 f.
Selbstbewußtsein 175 f., 178 ff., 180 ff., 235
Selbstverständnis (– Vorverständnis) 155 ff., 169, 173, 204, 213, 230 f., 288 f., 295 f.
sichtbar (– greifbar) 209 ff., 230 f., 290 f.
Sinn 40 f., 50 f., 57, 78 f., 90, 92 ff., 98 ff., 134
Speise 227 f., 235, 264, 280 ff.
Spekulation 121 ff., 132 ff., 154 ff., 163 ff., 169 f., 174, 212 f., 285
Sphäre 24, 27 f., 30 ff., 35 ff., 42, 64 ff., 93, 107 f., 129, 141, 170, 185, 224, 293 f.
Spiegel (Spiegelbild) 163 ff., 170 ff., 182, 187, 189, 192 ff., 208 ff., 228 ff., 240, 281, 289 ff.
Sprung 34, 41 f., 45 f., 58, 69, 74 ff., 175
Struktur 39, 71, 92, 231, 257, 269 f., 295 f.
Subjektion 39, 76 f., 200 ff., 207, 220, 225 ff., 267, 281 ff.

Theologie 11 ff., 14, 16, 17, 157 ff., 169 f., 173, 234 ff., 303
Träger (– Original – Bild) 208 ff., 229, 290

undenkbar (das Undenkbare) 28 f., 46 f., 57 f., 61, 87, 96, 102 ff., 110 ff.
Unmittelbarkeit 41, 45, 63, 72 ff., 76 ff., 80 ff., 91 ff., 99 ff., 105 ff., 120, 127 f., 147, 181 f., 197 f., 201 f., 214 ff., 238, 250, 271 f., 265 ff., 289 f.
Unten (– Oben) 12 f., 23, 26 f., 117, 162 f., 168, 172, 217
Unterscheidung (– Einung) 25, 34 f., 37 f., 56, 74 ff., 78 f., 82 ff., 91, 96, 106 ff., 109 ff., 113, 116 f., 119, 121, 127, 140 ff., 146, 154, 156 f., 174, 185, 195, 207, 230, 278, 285, 288
Ursprung (Ursprünglichkeit) 31 f., 34 f., 40, 50 ff., 64, 80 ff., 94, 106 f., 111, 167, 278, 283, 296 Siehe auch Anfang

Vergangenheit 246 ff., 252 ff., 295 f.
Verheißung (– Imperativ – Ohnmacht) 260 ff., 295
Vermittlung 14, 36 ff., 65, 69 ff., 79 ff., 87 f., 90, 95, 98 f., 103 f., 120, 141, 146, 169 f., 172 ff., 180 ff., 187 ff., 201 ff., 208 ff., 238, 268 ff., 286
Versetztheit 239 ff., 260 ff.
Versöhnung 263, 265, 268, 274 ff., 279, 284 ff.
verstehen (– sehen – gestalten) 39 ff., 43 ff., 51, 55, 60, 94 ff., 100 ff., 103 ff., 126, 159 ff.
Vielheit (– Einheit) 77 f., 116 f., 119, 176, 183 f., 251 f.
Vollzug (– Dasein – Grenze) 40, 49 ff., 54 ff., 59 ff., 86 ff., 90 ff., 99 ff., 104 ff., 108 ff., 174 ff., 196
Voranfänglichkeit 28, 70 ff., 80 ff., 86, 90 ff., 98 ff., 104 ff., 108 f., 197 f.
vordenklich (– nachdenklich) 28 f., 32, 56, 78, 86, 95 ff., 101
Vorgeschichte 15, 17, 90 f., 105, 157 f., 168, 269, 277

Vorverständnis (– Selbstverständnis) 155 ff., 169, 173, 204, 213, 230 f., 288 f., 295 f.

Wahl 238, 242 ff., 252 ff.
Welt (welthaftes Denken) 28 ff., 33, 56 f., 100 ff.
– (Mitte, Geschichte, Anfang der Welt) 32 f., 53 ff., 86 ff., 89 f., 98 ff.
– (– Mensch – Gott) 91 ff., 104 ff., 121, 138, 156 f., 166 f., 170, 172 ff., 203, 229, 233 ff., 240 f., 243 ff., 260 ff., 272, 284 f., 289 f.
Werkzeug (– Organ – Prinzip) 191, 200 ff., 249 f.
Wesen 38, 95, 101, 104, 123, 148, 179, 191 ff., 209 ff., 232, 251 f., 272 ff., 290, 293 ff., 299 f.
Wille 62 f., 94, 121, 136, 148 ff., 188 ff., 218 ff., 242 ff., 280 f.

Zahl 68, 74, 80, 82 f.
Zeit (Zeitlichkeit) 23 ff., 32 f., 35 ff., 43, 48, 50, 65, 69 ff., 77 ff., 94, 104, 111, 132, 177, 239 ff., 245 ff., 260 ff., 269 ff., 277, 281 f., 294 ff.
Siehe auch Zeitigung
– (– Ewigkeit) 125, 130, 134 f., 138, 159 f., 186 f., 236 f.
Zeitigung 35 ff., 47, 66, 69 ff., 78 ff., 100, 243, 247
Zentrum
Siehe Mitte
Zukunft 50, 54 f., 60, 246 ff., 252 ff., 257, 296, 304

Symposion

Philosophische Schriftenreihe
Begründet von Max Müller, Bernhard Welte, Erik Wolf
Herausgegeben von Klaus Hemmerle, Alexander Hollerbach und Robert Spaemann

1: *Theunissen, Michael: Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*

2: *Tugendhat, Ernst: Ti katà tinós.* Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe

3: *Gründer, Karlfried: Figur und Geschichte.* Johann Georg Hamanns „Biblische Betrachtungen" als Ansatz einer Geschichtsphilosophie

4: *Marquard, Odo: Skeptische Methode im Blick auf Kant*

5: *Körner, Franz: Das Sein und der Mensch.* Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin

6: *Otto, Maria: Reue und Freiheit.* Versuch über ihre Beziehung im Ausgang von Sartres Drama

7: *Hohl, Hubert: Lebenswelt und Geschichte.* Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls

8: *Castellote Cubells, Salvador: Die Anthropologie des Suarez.* Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts

9: *Heftrich, Eckhard: Die Philosophie und Rilke*

10: *Hünermann, Peter: Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier*

11: *Rombach, Heinrich: Die Gegenwart der Philosophie.* Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens

12: *Demske, James M.: Sein, Mensch und Tod.* Das Todesproblem bei Martin Heidegger.

13: *Hemmerle, Klaus: Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*

14: *Guzzoni, Ute: Werden zu sich.* Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik"

15: *Halder, Alois: Kunst und Kult.* Zur Ästhetik und Philosophie der Kunst in der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

16: *Sciacca, Michele Federico: Akt und Sein.* Aus dem Italienischen

17: *Schneider, Peter K.: Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie*

18: *Pugliese, Orlando: Vermittlung und Kehre.* Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger

19: *Tsouyopoulos, Nelly: Strafe im frühgriechischen Denken*

20: *Splett, Jörg: Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*

21: *Walter, Jürgen: Sprache und Spiel in Christian Morgensterns Galgenliedern*

22: *Haskamp, Reinhold J.: Spekulativer und phänomenologischer Personalismus.* Einflüsse Fichtes und Euckens auf Schelers Philosophie der Person

23: *Rivera, Jorge: Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken.* Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin

24: *von Savigny, Eike: Die Überprüfbarkeit der Strafrechtssätze.* Eine Untersuchung wissenschaftlichen Argumentierens

25: *Wild, Christoph: Reflexion und Erfahrung.* Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings

26: *Meinhardt, Helmut: Teilhabe bei Platon.* Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipiendenkens unter besonderer Berücksichtigung des „Sophistes"

27: *Scannone, Juan Carlos: Sein und Inkarnation.* Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels

28: *Wiegels, Margot: Die Logik der Spontaneität.* Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura

29: *de Guereñu, Ernesto: Das Gottesbild des jungen Hegel.* Eine Studie zu „Der Geist des Christentums und sein Schicksal"

30: *Dümpelmann, Leo: Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis.* Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin

31: *Jacobi, Klaus: Die Methode der Cusanischen Philosophie*

32: *Inciarte, Fernando: Forma formarum.* Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles

33: *Siep, Ludwig: Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*

34: *Rebstock, Hans-Otto: Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften*

35: *Eichhorn, Peter: Idee und Erfahrung im Spätwerk Goethes*

36: *Schweizer, Herbert: Zur Logik der Praxis.* Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles

37: *Pöltner, Günther: Zu einer Phänomenologie des Fragens.* Ein fragend-fraglicher Versuch

38: *Bracken, Joseph A.: Freiheit und Kausalität bei Schelling*

39: *Kauz, Frank: Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*

40: *Reiter, Josef: System und Praxis.* Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche

41: *Weisshaupt, Kurt: Die Zeitlichkeit der Wahrheit.* Eine Untersuchung zum Wahrheitsbegriff Sören Kierkegaards

42: *Scheier, Claus-Artur: Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der Neueren Philosophie.* Von Descartes zu Hegel

43: *Homann, Karl: F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit*

44: *Schachten, Winfried: Intellectus Verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura*

45: *Ganter, Martin: Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*

46: *Hager, Achim: Subjektivität und Sein.* Das Hegelsche System als ein geschichtliches Stadium der Durchsicht auf Sein

47: *Gethmann-Siefert, Annemarie: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*

48: *Maraldo, John C.: Der hermeneutische Zirkel.* Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger

49: *Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Maschine und Teufel.* Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte

50: *Verweyen, Hansjürgen: Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*

51: *Jergius, Holger: Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik.* Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren

52: *Weidemann, Hermann: Metaphysik und Sprache.* Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles

53: *Uehlein, Friedrich A.: Kosmos und Subjektivität.* Lord Shaftesburys Philosophical Regimen

54: *Samson, Lothar: Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen.* Systematisch-historische Untersuchungen

55: *Balmer, Hans Peter: Freiheit statt Teleologie.* Ein Grundgedanke von Nietzsche

56: *Görtz, Heinz-Jürgen: Franz von Baaders „Anthropologischer Standpunkt"*

57: *Wimmer, Franz Martin: Verstehen, Beschreiben, Erklären.* Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Franz von Baader ist einer der eigenständigsten und unzugänglichsten Der ker in der Epoche des Deutschen Idealismus, der einzige, der als überzeug ter, wenn auch „nonkonformistischer" Katholik eine Vermittlung zwische der Welt katholischen Glaubens und idealistischer Philosophie unmittelba versucht hat. Diese Vermittlung leistet Baader gerade von seinem „Anthro pologischen Standpunkt" aus. Indem Görtz diesen „Standpunkt" als di Mitte des Baaderschen Denkens aufdeckt, wird die Struktur dieses schwe zu enträtselnden Denkens überraschend durchsichtig. Zugleich wird deut lich: es geht der Untersuchung um Baader, aber es geht ihr um Baader i einer aktuellen theologischen und religionsphilosophischen Hinsicht. Di Forderung nach einem anthropologischen Ansatz der Theologie wird zwa heute allenthalben erhoben, sie ist aber auch erneut in die Diskussion gera ten. Dieses innertheologische Problem ist darüber hinaus in sich und zuma bei Baader eines zwischen Theologie und Philosophie, eines, das ihre gegen seitige Abhängigkeit und Implikation berührt. Zu dieser Problematik lei stet Baader mit seinem Gedanken vom „Anthropologischen Standpunkt" Originelles und auch heute noch Bedenkenswertes, Wegweisendes.

Dr. theol. Heinz-Jürgen Görtz, geb. 1948, ist Wissenschaftlicher Assisten am Seminar für Christliche Religionsphilosophie der Universität Freiburg Veröffentlichungen: Zur Struktur Eichendorffscher Dichtung, in: Philoso phisches Jahrbuch (1974); Zu einigen erkenntnistheoretischen Grundbegrif fen Blaise Pascals, in: Theologie und Philosophie (1974).

B
2954 Görtz, H. J.
.M27 Franz von Baaders
G63 "anthropologischer
1977 Standpunkt."

B
2954 Görtz, H. J.
.M27 Franz von Baaders
G63 "anthropologischer
1977 Standpunkt."

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNE
MAR 21 '79	BINDERY	

BICOA
CHICAGO